



العرب في إسرائيل

رؤية من الداخل

الدكتور عزمي بشارة

العــرب في إســرائيــل

رؤيــة من الداخــل



مركز دراسات الوحدة العربية

العرب في إسرائيل

رؤية من الداخل

الدكتور عزمي بشارة

الفهرسة أثناء النشر - إعداد مركز دراسات الوحدة العربية

بشارة، عزمي

العرب في إسرائيل: رؤية من الداخل/عزمي بشارة.

٢١٥ ص.

ببليوغرافية: ص ٢١٣ - ٢١٥.

١. العرب في إسرائيل. ٢. الأقليات - إسرائيل. أ. العنوان.

305.892705694

مركز دراسات الوحدة العربية

بناية «سادات تاور» شارع ليون ص.ب: ٦٠٠١ - ١١٣ - بيروت - لبنان

تلفون: ٨٦٩١٦٤ - ٨٠١٥٨٢ - ٨٠١٥٨٧

برقياً: «مرعربي» - بيروت

فاكس: ٨٦٥٥٤٨ (٩٦١١)

e-mail: info@caus.org.lb

Web Site: http://www.caus.org.lb

الطبعة الأولى بعنوان: الخطاب السياسي المبتور ودراسات أخرى

رام الله: مواطن - المؤسسة الفلسطينية لدراسة الديمقراطية، ١٩٩٨

الطبعة الثانية: بيروت، نيسان/ابريل ٢٠٠٠

المحتويات

مقدمة

أنيس صايغ

مثل الكثيرين من المواطنين العرب المعنيين بأوضاع أمّتهم ومصيرها بعدما تدنّت أحوالهم السياسية والثقافية والاقتصادية والاجتماعية والنفسية إلى مراتب دنيا لم تعهدها من قبل، يقف الدكتور عزمي بشارة حائراً أمام الهوة السحيقة بين الواقع والمرتجى. ومثل الكثيرين من المثقفين العرب الملتزمين بقضية الأمة يحاول الدكتور عزمي بشارة أن يقدّم أفكاراً ويطرح مشاريع حلول، وهو يطمح أن يكون لهذه الأفكار والحلول صدى وتجاوب يسهمان في عملية نقد الواقع واستشراف المستقبل إسهاماً إيجابياً ينعكس ويتجسد في المساعي المبعثرة هنا وهناك لإصلاح حال الأمة وتطوير حياتها وتذليل بعض العقبات التي ما فتئت تعترض محاولات النهوض والتقدم.

من هنا أهمية الكتاب الذي يسعدني ويشرفني أن أقدّمه إلى القارئ في طبعته الثانية (بعد أن انحصر توزيع الطبعة الأولى في أراضي فلسطين المحتلة ولم يتح لها الانتشار في الوطن العربي بشكل عام). فالكتاب بحوث قيّمة، جادة ورصينة وموضوعية، تناقش مسألة عرب الأرض الفلسطينية التي سقطت في العام ١٩٤٨، في أوضاعهم السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية وعلاقاتهم بعضهم مع بعض ومع أشقائهم من الفلسطينيين ومن العرب عموماً، وفي معاناتهم في ظل الحكم الصهيوني الذي تجاوز الخمسين عاماً، وفي هويتهم القومية وهمومهم اليومية وتطلعاتهم. لكن المؤلف لا يقصر جهده على عرض الواقع وتأريخه وتسجيله، ولا حتى على تحليله وتفسيره، وإنما هو يستخدم هذا السرد المعمّق المطول تمهيداً عضوياً وضرورياً لتقديم ما يرتأيه من حل للمسألة الفلسطينية في إطار الدولة الصهيونية التي قامت عام ١٩٤٨.

يجد أبناء أمتنا المعاصرون أنفسهم أمام اتجاهين عريضين وهم يعالجون الواقع المفروض عليهم عند البحث عن حل للمسألة الفلسطينية في نهايات القرن العشرين

وبدايات القرن الحادي والعشرين: اتجاه «واقعي» يحمله ضغط المؤثرات الدولية والخارجية وخلل أوضاع الأمة الداخلية إلى التشاؤم فاليأس فالاستسلام والقبول بما يفرضه الأعداء. واتجاه «مبدئي» يحميه رصيده النضالي والتزامه المناقبي وتمسكه بالثوابت القومية والوطنية والإنسانية من الانزلاق إلى الرضوخ للأمر الواقع حتى لو كان عاجزاً (وهو يعرف عجزه ويعترف به) عن الوفاء العملي لهذه الالتزامات والقيم.

عزمي بشارة واحد من المفكرين العرب القلائل الذين رفضوا سطوة احتكار الاتجاهين وحاولوا العثور على اتجاه ثالث (وهو ليس بالضرورة اتجاهاً وسطاً) يقي الأمة من التعثر والسقوط في حفر الاتجاه الأول الاستسلامية مثلما «يعقلن» الولاء للثوابت ويجسده في قوالب ممكنة التحقيق (لكنها ليست سهلة في أي حال من الأحوال).

يطرح كتاب عزمي بشارة، إذن، رأياً جديداً، غريباً وبعيداً عن جملة الآراء المعروضة في الساحتين العربية والفلسطينية في المسألة العربية الفلسطينية، بل هو رأي مخالف ومناقض لتلك الآراء المعروضة أمامنا، وبخاصة في العقود الأخيرة، في عشرات الكتب والمقالات والمحاضرات والندوات والبرامج السياسية والفكرية والعقائدية. وعزمي بشارة، في آخر الأمر، مثقف «غير شكل» في طروحاته ومشاريعه وتصرفاته وجدلياته وذرائعه، كما أنه يتكلم بلهجة «غير شكل» عما اعتدنا سماعه من أمثاله من مفكرينا المعاصرين.

أعترف، صراحة، أن أغلبية المثقفين والقراء عموماً «ستستفظع» الكثير من تفاصيل مشروع عزمي بشارة ودعوته الجريئة. وسيكون الكتاب، مثلما هو الكاتب منذ سنوات تزيد على العشر، عرضة للنقد والمعارضة، وربما للتهجم والتشريح. ولن يرضى عنه «الواقعيون» ولا «المثاليون». فمشروعه يفضح تقصيرات «الواقعيين» مثلما هو يندد بخيالية «المثاليين». وسيتلقى المشروع سهام جهة تتهمه بمحاولة ضرب نهجها العملي مثلما سيتلقى سهام جهة أخرى تتهمه بالتخلي عن الأهداف القومية والوطنية.

وكاتب هذه السطور، الذي يعارض بشدة «النهج الواقعي» المتجسد في عملية التسوية مثلما يرفض تعطيل النظر العقلاني في معالجة أمور الأمة، يرى في المشروع المطروح خطوة متفوقة على جميع الحلول التي لا تصل حدود أمانينا القومية والوطنية، كما يجد فيه تنازلات نسبية عن الحد الأدنى من تلك الأهداف التي التزمنا بها، وما زلنا، كأفراد وحركات نضالية. لكن لا هذا الفضل ولا ذاك

العيب يبرران حجب الكتاب (وغيره من الأدبيات التي تشاركه في التعبير عن فكر نقاشي جديد) عن أعين جمهرة القراء العرب وأذهانهم. بل إن تلك الصفة النقاشية المثيرة في كتاب عزمي بشارة (وفي كتاباته الأخرى) تفرض أن يتاح للكتاب مجال من النشر والتوزيع والقراءة والتداول والمناقشة. ولعل مركز دراسات الوحدة العربية، في كتبه وندواته، هو الأكثر تحسساً بواجب نشر كتاب مثل هذا، ما دام المركز قد قام وكرّس جهده لنشر الفكر العربي الملتزم في مختلف اتجاهاته وقناعاته. والكاتب، في خاتمة المطاف، يلتقي مع رسالة المركز في الانطلاق نحو معالجة قضايانا الراهنة من منطلق قومي عربي تقدمي حضاري وفي ما يستتبعه هذا الانطلاق من تحسس بهموم الأمة وضرورة معالجتها بالمعرفة والموضوعية والتجرد دون التفريط بوحدة المجتمع وحق الشعب بالحرية والسيادة والعدل والمساواة والرخاء والارتقاء.

إذن فمن واجب المركز، وليس مجرد ان من حقه، أن يتبنّى نشر كتاب الدكتور عزمي بشارة، على الرغم مما سيثيره هذا العمل من اعتراضات وانتقادات. ولا أقول ذلك تبريراً ولا دفاعاً. وإنما هو تفسير لخطوة لم يعتد قارئنا العربي عليها أحياناً كثيرة، حينما كان الناشر (مؤسسة علمية أو تجارية) يحجم عن تبنّي نتاج لا يوافق عليه موافقة كاملة. غير أن عمل المركز هذا يبقى مبتوراً إذا لم يكمله بإتاحة كل السبل وأفضلها لمناقشة أفكار الكتاب وآراء الكاتب في مناقشات هادئة ورصينة وحرّة، في مقالات وندوات، تنجح في النهاية في تزويد القارئ المعنيّ بكل أدبيات هذا المشروع الجدلي، أي بطروحات الكاتب وبآراء معارضيه ونقّاده معاً وفي آن، ليسهل على القارئ في النهاية أن يصل إلى قناعاته ويطلق أحكامه بسهولة وإنصاف ومعرفة وحرية. فالقارئ هو الحكم النهائي على مشروع مبتكر وفريد إلى حد بعيد في حل مسائل المواطنين الفلسطينيين العرب في الأرض التي سقطت في العام ١٩٤٨، وفي ما يعكسه هذا الحل على أوضاع الشعب الفلسطيني على باقي التراب الفلسطيني أو في ديار الشتات والاغتراب.

غير أن هذه النقطة الأهم والأبرز في الكتاب، مشروع المفكر الفلسطيني (النائب في «الكنيست الإسرائيلي» منذ سنوات والمرشح السابق لرئاسة حكومة العدو)، في ما يتعلق من حل لمشاكل تلك الشريحة من شعبنا الفلسطيني العربي، ليست هي «المبرر» الوحيد لنشر الكتاب، ولا هي أصلاً ميزة فريدة في الكتاب. ذلك ان المقالات التي يحتويها الكتاب تقدّم لنا تحليلات ومناقشات ممتازة، ومبتكرة، لكثير من الموضوعات التي تتعلق بأوضاع عرب فلسطين المحتلة ١٩٤٨. وسنشير إلى بعضها باختصار شديد كمحاولة لتحذير القارئ من أن يحصر حكمه

على الكتاب في نطاق رضاه أو معارضته لمشروع الحل الذي يقدمه الكاتب (في إنشاء «دولة المواطنين» في «إسرائيل») أو من مغبة عدم الانتباه إلى مزايا عديدة تتمتع بها معالجات الكاتب.

إنه، بادئ ذي بدء، أفضل من عالج الشؤون المختلفة لعرب الأرض المحتلة في مدى نصرف قرن، من زواياها وفروعها المختلفة. وإذ أزعم أني اطلعت على معظم ما نشر من دراسات في هذا الموضوع الواسع في العقود الخمسة باللغتين العربية والانكليزية (أو المترجمة إليهما من لغات أخرى) أستطيع أن أقول إن كتاب عزمي بشارة قد تفوق عليها كلها تفوقاً لافتاً للنظر. فهو، من جهة، تطرق إلى شؤون تجاوزت أدبيات الموضوع السابقة كلها (مثل بحثه في «غياب المدينة العربية»). وهو، من جهة ثانية، اختصر السرد الوقائعي ليتوسع في عمليات التحليل والتفسير من الزاويتين النظرية والعملية. وبدل أن يكرر لنا تصوير الواقع وسرد الرواية يتطرق إلى البحث عن الجذور واستنطاق الأسباب واستنباط النتائج المباشرة وغير المباشرة. ويتحلى الكاتب، من جهة ثالثة، بروح نقادة جريئة. ولا يجامل ولا يتستر على أخطاء وعيوب تكتنف حياة المجتمع العربي الفلسطيني في الأرض المحتلة منذ ١٩٤٨، كالطائفية والعشائرية والقطرية، وكالفردية والأنانية والمصلحية الضيقة، وكعلاقات التجمعات والأحزاب والحركات فيما بينها ومع «الدولة» ومع الجماهير. وتصل عمليات التشريح العقائدية التي يتناول مبضعه فيها كل الاتجاهات والحركات السائدة في المجتمع، إلى توجيه انتقادات صريحة وجريئة وهادئة لليسار واليمين والعلمانية والأصولية وعقليات الأسر والحمائل والطوائف والمذاهب، وربما احتوت عملية الفضح هذه على كشف لعورات اعتدنا على الكتمان عنها «ستراً للفضيحة» كما نظن بسذاجة وغباء في حين أن دراسة موضوعية لأحوال مجتمع ما لا تتم ولا تصحّ بدون خرق هذا المحرّم السخيف والوصول إلى مكامن العلل بجرأة.

وللكتاب ميزة ثانية. إنه، بحسب علمي، أفضل من نبّه إلى خطورة مسيرة التسوية التي تخوضها القيادة السياسية الفلسطينية، بالنسبة إلى أوضاع أهلنا في فلسطين المحتلة عام ١٩٤٨. فنحن غالباً ما نتناول هذه الخطورة من الناحية النظرية وعلى الصعيد الفلسطيني والعربي الشامل. وقلما نتنبه إلى الانعكاسات السلبية لنهج التسوية داخل الأرض المحتلة عام ١٩٤٨، سواء من حيث تخييب آمال إخواننا أسرى الاحتلال بشكل عام، ممن علقوا آمالهم على التحرير الكامل، فجاءت اتفاقات التسوية ترميهم فريسة للاحتلال وشرعنت ذلك بتوقيع فلسطيني لأول مرة في التاريخ، أو من حيث خلق طبقة «مصلحية» بين عرب فلسطين تتكالب على

المكاسب والمغانم المادية والمعنوية، الفردية الضيقة، على حساب المصلحة الوطنية العامة، وذلك بتشجيع من «السلطة الوطنية» وما عرفت به من عمليات الإفساد والتحريف والاستمالة والتحريض. وتوّج ذلك كله بمحاولات إخماد الحس القومي العربي والارتباط العضوي المشبوه مع الكيان الغاصب، كدولة وسلطات وأحزاب. وقد أدى ذلك كله إلى قيام حال من الإحباط والفراغ والضياع يزيد من وهن المشروع القومي الوحدوي التحرري ويستعيض منه بطروحات ومشاريع تقوم على أنقاض ذلك المشروع.

إن عزمي بشارة، هذا النائب في الكنيست الصهيوني المنادي بحل «منفصل» لمأساة عرب فلسطين ١٩٤٨ يحلم بإنشاء «دولة مواطنين» في «إسرائيل»، إنما هو قومي عربي بدون شك. ومهما كانت اعتراضاتنا على تصرفات وآراء له، فإننا نخطىء بحق الرجل والحقيقة معاً حين ننكر أو نتجاهل إيمانه والتزامه القوميين. وبدلاً من الإنكار والتجاهل البعيدين عن التجرد والموضوعية، علينا أن نقارب طروحاته (ومشروعه بشكل خاص) من باب وجود خلافات عميقة في الرأي بين الرجل وبين بعضنا (وربما أكثرية القوميين المتمسكين بثوابتهم). ومبعث هذه الخلافات انطلاق كل منا في قراءات للأوضاع والتحولات والمؤثرات من زوايا وأرضيات مختلفة. لكنها كلها زوايا وأرضيات وطنية وقومية، أي ان الغايات القصوى متشابهة (وربما كانت واحدة) وإن اختلفت تفاصيل المناهج والسبل. إننا نقرأ مع عزمي بشارة قراءات متعددة من كتاب واحد.

إن اقتراباً مثل هذا لمشروع الدولة الثنائية، أو دولة المواطنين، التي يأمل عزمي بشارة أن يحل من خلالها مأساة عرب ١٩٤٨، هو برأيي السبيل إلى فهم الرجل، أولاً، وإلى إمكان الحكم على مشروعه حكماً عادلاً، ثانياً، وإلى الرد عليه وتبيان ما لا نتفق معه به ثالثاً، ثم إلى تقديم البديل له رابعاً. وفي عتمة حياتنا القومية عموماً، لا يجوز لنا إلا أن نسمح لكل صاحب رأي يسعى أو يزعم أنه طرح للانتقاد (أو على الأقل محاولة للخروج من المأزق)، أن يطرح أفكاره بحرية، شرط أن يكون متقبلاً للحوار والنقاش والمساءلة والنقد. إن أنوار الطروحات والطروحات المعارضة، فوق منابر النقاش وعلى أرضية الحوار الحر، هي وحدها الكفيلة بالإسهام في تبديد العتمة الحالكة التي تنشر الملل والإحباط والضياع والفرقة والتي تجمد الفكر وتعطّل الإبداع وتكبلنا بقيود الأوهام. وحتى إذا رفض مفكرونا (القوميون أو الأصوليون أو التقدميون) مشروع عزمي بشارة، يظل للمشروع فضل تحريك العقول وحض الرؤى وتنشيط مبادلات الرأي - وهي كلها مستلزمات ضرورية في عملية البحث عن الحقيقة.

إن من الأمور التي تسترعي انتباه القارئ لجوء المؤلف إلى عبارات وتعابير لم نألفها في أدبياتنا السياسية العربية. ولعل نشوء المؤلف وإقامته في فلسطين المحتلة أسهما في دفعه نحو صياغة مصطلحات جديدة لبعض التعابير الفنية. وقد نجح في صياغاته هذه، وإن كان بعضها يضطر القارئ إلى قراءة الجملة مرة ثانية وثالثة قبل استيعاب المعنى استيعاباً كاملاً: الأمثلة، الكردلة، السمناريونية، البرتلة، الفلسطنة، الاتونومية، الإذنابية، الأسلمة، اللبرلة، الأقليانية، المحلوية، القومجية، الأدلجة، الجمهورانية، التاريخانية.

إلا ان التعبير غير المألوف، الأبرز في سلسلة هذه المصطلحات، هو الأسرلة. والأسرلة، أي جعل المواطن العربي في فلسطين المحتلة إسرائيلياً، هو الخطر الرئيسي الذي يكرّس الكاتب صفحات كثيرة من كتابه لا لتبيان خطرها على الهوية العربية الفلسطينية فحسب، بل أيضاً لفضح العمليات والتحركات والإجراءات التي تؤدي إلى حصولها ورسوخها في المجتمع العربي الفلسطيني الخاضع للاحتلال الصهيوني. ومن أجل منع الأسرلة يقدم عزمي بشارة مشروعه لإقامة «دولة المواطنين» بديلاً لدولة إسرائيل الصهيونية.

فالأسرلة إلغاء للهوية الوطنية، سياسياً وثقافياً. ولا تقيم هوية أخرى حقيقية وأصيلة. إنها إفساد للضمائر واستمالة لتحقيق المكاسب العابرة والجزئية والآنية والفردية على حساب المصلحة الوطنية الشاملة.

يريد عزمي بشارة أن يسد الطريق على الأسرلة، ويبحث عن السبيل إلى ذلك. يجد أمامه مشروع «الدولة الفلسطينية» في الأرض المحتلة عام ١٩٦٧ والذي تعمل القيادة الفلسطينية من أجل تحقيقه. لكنه يدرك عجز هذا المشروع عن تحقيق الحد الأدنى من تطلعات الشعب الفلسطيني. إنه نهج خاطئ وضار يعطي للصهيونيين مكاسب أكثر بكثير من المنافع التي يزعم أنه قد يحققها للفلسطينيين، سواء في الأرض المحتلة عام ١٩٦٧ أو عام ١٩٤٨ أو في الشتات. وهذا الأمر يجعل من عزمي بشارة أحد أشد معارضي السياسة التفاوضية الاستسلامية للقيادة الفلسطينية، بل انه يعتبر هذه السياسة سلاحاً يدعم عملية الأسرلة.

وفي المقابل، يعجز عزمي بشارة عن الاقتناع بأن التحرير لكامل التراب الفلسطيني، وهو المبدأ الذي تتمسك به جماهير وقطاعات واسعة من شعبنا، ممكن الحصول في الظروف الراهنة الفلسطينية والإسرائيلية والعربية والدولية. إن تحريراً كاملاً، بالنسبة إليه، حلم بعيد المنال بحيث لا يجوز اعتماده أسلوباً لإنقاذ عرب فلسطين من الوضع المتهاوي الذي يتخبطون فيه حالياً وفي المدى المنظور. وهو

رأي يجاريه فيه البعض، ويخالفه الآخرون. وليس هنا مجال مناقشته والرد عليه.

لا يجد المؤلف إلا مشروع دولة المواطنين كإمكانية عملية وعقلانية لمواجهة الأسرلة والقضاء عليها.

إنه مشروع سياسي ثقافي اجتماعي نفساني اقتصادي لحل معاناة العرب في فلسطين المحتلة ١٩٤٨. إنه إحياء للواقع الفلسطيني الذي كان قائماً عند إنشاء دولة إسرائيل، وتبريره الوحيد أن لا أمل للمساواة بين سكان «إسرائيل» من يهود وعرب.

ويعترف المؤلف أن مشروعه ليس مثالياً. إنما هو مجرد «بوصلة» توجه العمل السياسي. إنه يريد تحويل «إسرائيل» (التي يرى استحالة إلغائها في الوقت الحاضر على الأقل) من دولة لليهود إلى دولة لمواطنيها اليهود وغير اليهود. وهو بذلك ينزع عن «إسرائيل» هويتها الصهيونية. ويفصل بين الدين والدولة ـ وهو الارتباط الذي اخترعه الصهيونيون لتبرير استيلائهم على فلسطين. ويجعل «إسرائيل»، بالتالي، دولة غير صهيونية. وبالطبع هذه آراء نقاشية ستكون مادة دسمة للحوار مع المؤلف مثلما ستكون سلاحاً قوياً عند الكثيرين لتبيان بطلان المشروع المقترح.

فهناك العديد من الأسئلة التي لا بد للمرء من أن يطرحها على المؤلف: ما هو مدى إمكان «تمرير» مشروعه على خلفية رفض الصهيونيين الجازم لأي إجراء يلغي صهيونية كيانهم في فلسطين؟ وهل لمشروعه حظ من النجاح أكثر من مشروع دولة فلسطين الديمقراطية؟ وهل المشروع بديل للتحرير ولو تأجل مطلب التحرير طويلاً بسبب الأجواء غير الملائمة في المدى المنظور، أم هو مؤقت وخطوة جزئية في سبيل التحرير الكامل لاحقاً؟ أولا يجوز التخوف من أن يعمل مشروعه فيما لو تحقق بالفعل على المضي في عملية تقطيع أوصال الشعب الفلسطيني، من جهة، وفي توسيع الهوة بين هذا الشعب ومحيطه العربي؟

سبق لعدد من المفكرين الفلسطينيين الملتزمين بمسيرة الثورة الفلسطينية آنذاك أن دعوا إلى قيام دولة فلسطين الديمقراطية كمشروع يلغي الكيان الصهيوني دون «أن يلقي بيهوده في البحر». وهو يحقق العودة للشعب الفلسطيني وإقامة كيانه المستقل على كامل ترابه الوطني دون أن يقصر المواطنية فيه على العنصر العربي. وقد رأى دعاة هذه الفكرة حلاً وسطاً إلى حد ما بين الواقع الإسرائيلي وبين الحلم بفلسطين عربية فحسب. وأتيح للمشروع أن ينتشر في الأوساط الفلسطينية والعربية حتى ان معظم فصائل الثورة تبنته في إطار منظمة التحرير الفلسطينية، وذلك منذ النصف الأول من سبعينيات القرن العشرين، أي بعد أقل من عشر

سنوات على بدء الكفاح المسلح لتحرير كامل التراب الفلسطيني. وكان كاتب هذه السطور من دعاة الفكرة الأوائل، وعمل على نشرها وتعميمها عبر منشورات مركز الأبحاث التابع لمنظمة التحرير الفلسطينية ونشاطاته الثقافية ومجلته الشهرية.

إني أستطرد في الموضوع لأحذّر من الوقوع بخطأ التوحيد بين مشروعي «دولة فلسطين الديمقراطية» في السبعينيات و«دولة المواطنين» التي يدعو إليها الدكتور عزمي بشارة منذ عدة سنوات. وإن كان كلاهما ينطلق من بعض القواعد المشتركة، لكنهما حتماً لا يستخدمان القوالب نفسها، وبالتالي هما لا يصلان إلى الغايات نفسها.

ومهما يكن من أمر، فإن كتاب عزمي بشارة حريّ بالمطالعة الهادئة والتفكير العميق لتكوين الرأي الصائب حول ما يحتويه من طروحات.

مدخل: التحديث في غياب المدينة

هذا الكتاب عبارة عن مجموعة مقالات نشرت في فترات زمنية متباعدة نسبياً، وهي بذلك تعبر عن تطور فكري متدرج في فهم واقع ومستقبل ذلك الجزء من الشعب العربي الفلسطيني الذي يعيش في إطار المواطنة الإسرائيلية داخل الخط الأخضر. لقد أبقينا المقالات من العام ١٩٩٢ والعام ١٩٩٤ بدون تعديل فهي تشكل الخلفية النظرية التي أدت إلى المشروع السياسي المنشور في فصل «النقاط على الحروف». بالإمكان تصنيف المقالات نظرياً تحت باب الجدلية بين الهوية القومية والمواطنة. وهذه مساهمتها النظرية في موضوعات الديمقراطية. والمجال الذي تطبق فيه النظرية الديمقراطية هنا هو أحد أكثر الحقول تركيباً ووعورة من حيث التناقضات التي تحدد طوبوغرافيته، ألا وهو حقل العلاقة بين المواطنين العرب في إسرائيل كأقلية قومية وبين مواطنتهم في الدولة العبرية. ولا تحاول الدراسات المختلفة في الكتاب أن تتجنب التناقضات أو تتجاهلها أو تدعي غيابها، بل تتعامل معها كجزء من الواقع، وتحاول أن تبحث عن قوى الهدم القائمة في هذه التناقضات وعن قوى التطور أيضاً، في محاولة لاستثمارها سياسياً.

لن نحاول سرد قصة هذا الكتاب أو حتى التقديم له في ما عدا الفقرة السابقة، بل سنحاول أن نضيف إلى الكتاب ذاته إضافة نظرية في موضوع طالما أهمله البحث في موضوع العرب في إسرائيل، ألا وهو غياب المدينة.

المدينة الغائبة

ربما كان المميز السوسيولوجي الأساسي للجماعة القومية العربية التي تعيش في إسرائيل هو التحديث في غياب المدينة. لقد بقي هذا الجزء من الشعب الفلسطيني، على أرضه في هوامش الريف الفلسطيني، بعد أن حطم قيام إسرائيل مشروع المدينة الفلسطينية ومشروع الطبقة الوسطى، الذي بدأ ينسج حلمه في القدس ويافا وحيفا بين الحربين العالميتين.

فقد الريف الفلسطيني، الفقير والهامشي والذي بقي على الأرض، أرضه الزراعية وأخضع للاعتبارات الأيديولوجية الصهيونية في التخطيط، وأهمها تقطيع تواصله الجغرافي ومنع تطور أكثرية عربية في أية منطقة جغرافية محددة، وذلك بنشر الاستيطان الزراعي والصناعي وإقامة المدن اليهودية.

ورغم فقدان الأساس الاقتصادي الزراعي لوجود القرية العربية إلا أنه لم تتطور ظاهرة هجرة من الريف العربي إلى المدينة اليهودية. ولذلك تطورت عبر السنين ظاهرة القرية العربية الكبيرة، التي تتحول إلى مدينة أو بلدة يسكنها عشرات آلاف الناس وليس فيها من مقومات المدينة إلا التسمية. وهي تعتمد اقتصادياً إلى حد بعيد على المدينة اليهودية التي يعمل فيها الأجراء العرب ويعودون للنوم في قريتهم الكبيرة.

غياب المدينة يعني غياب المركز الثقافي الموحد، غياب الجامعة والمكتبة الوطنية والمسرح القومي ودار النشر الوطنية ومقاهي المثقفين، غياب المجتمع الفردي والطبقة الوسطى المبلورة حول مطامح سياسية ومشروع سياسي قومي. غياب المدينة يعني غياب المجتمع المدني.

قد يرضى المواطن العربي بوجوده في هامش ومحيط المدينة اليهودية طالما توفرت فسحة من الحياة المادية والحقوقية، وعند ذلك تنشأ لدى العربي ثقافة الهامش التي يتم أدلجتها أيضاً. وقد يرتد المواطن العربي إلى ريفه المفقود فيؤمثله محولاً الوطنية إلى نوع من الفلكور المتمسك بما اندثر وفقد وظيفته الاجتماعية، أي يؤدلج الريف ويحوّله إلى نوع فظ من الوطنية الرمزية.

وقد يخلق غياب المدينة الحاجة إلى مشروع سياسي مدني يعوض عن غيابها بالسعي لإقامة مركز قومي للحياة السياسية والثقافية يوفر من عناصر المدينة هذا الجمع بين فكرة المواطنة والفكرة القومية، منتقلاً من إقامة فكرة المدينة (المشروع السياسي القومي، المشروع الثقافي، الانطلاق إلى المساواة من مبدأ المواطنة المتساوية، التناقض مع الصهيونية على مسرحها هي، وليس بالارتداد إلى الماضي) إلى إقامة المدينة ذاتها.

وبغياب المدينة تبرز المدينة اليهودية، التي باتت تحوي بالنسبة للمواطن اليهودي كافة العناصر المذكورة أعلاه، لتشكل قطب جذب وطرد للعربي في الوقت ذاته؛ العربي الذي ترفضه المدينة اليهودية ويعجب بها دون أن تكون مدينته، وقد تحول إعجابه إلى عقدة نقص وكراهية في الوقت ذاته. المدينة اليهودية هي الواقع الحداثي الوحيد الذي يعرفه المواطن العربي في إسرائيل لأنه لم يكن قادراً

على الانضمام لمشاريع الحداثة العربية، فهو لم يشارك لا في الحلم ولا في الخيبة، ولا في الوهم ولا في تحطيم الوهم.

عندما تتخلى النظرية الاجتماعية عن تشخيص خصوصية الحالة، فإنها تفقد القدرة على التمهيد لمشروع سياسي يطرح البدائل للواقع المعاش، انطلاقاً من دينامية هذا الواقع. لقد فرض التحديث على العرب في إسرائيل فرضاً دون أن تقوم عندهم مدينة حديثة، ودون أن يشارك العرب في مراكز الحداثة الإسرائيلية السياسية منها والعلمية والثقافية والاقتصادية. يستهلك العرب نتائج هذا التحديث سلباً وإيجاباً، ولكن لا تنشأ لديهم مراكز إنتاج هذه الحداثة. ونحن نبين، في مكان آخر، في هذا الكتاب أنه حتى الأدوات الديمقراطية القائمة والتي صنعت لليهود في ديمقراطية اليهود، والتي يبدو وكأن العرب يحسنون استخدامها، حتى هذه الأدوات لا يتم تذويتها وتبقى العلاقة معها أداتية فحسب.

لقد فقد المجتمع العربي في إسرائيل الجماعة العضوية المتماسكة، ولم تقم المدينة مقامها. ولذلك وأمام خطر تذرير الأفراد يعاد إنتاج الجماعة العضوية لتؤدي الحمولة (وربما الطائفة) وظيفة أيديولوجية بدلاً من العقد الاجتماعي القومي بين الأفراد الأحرار.

لم تستوعب المدينة العربية التجارية عملية التحديث في الوطن العربي، ولم تولد طبقة وسطى منتجة. ولم تقترح هذه المدينة بدائل ديمقراطية للريف فتم تريیفها اصطناعياً بأحزمة الفقر. أما تحديث الأقلية العربية في إسرائيل قسرياً فقد تم في غياب المدينة. ولذلك من الصعب أن نعتبر تجربة العرب في إسرائيل مفيدة نظرياً للتجربة الديمقراطية في الوطن العربي، مع ذلك بالإمكان الاستفادة من بعض عناصر هذه التجربة التي تؤكد على أهمية الهوية القومية وخطورة وقوعها في أزمة، وإسقاطات هذه الأزمة على النسيج الاجتماعي المذرر، والذي ما يلبث أن ينجب أيديولوجيات ما قبل قومية كبدائل لأزمة الهوية.

وقد يستفيد القارئ العربي من جدلية المواطنة والهوية القومية التي تتضمنها هذه التجربة، رغم أن المواطنة التي يجري الحديث عنها في هذا الكتاب هي المواطنة الإسرائيلية المتصارعة مع الهوية العربية في وحدة نقائض هي واقع العرب في إسرائيل.

لا نريد أن نحمل واقع العرب في إسرائيل أكثر مما يحتمل، ولكننا نعتقد أن هنالك قضية ثالثة بالغة الأهمية وذات فائدة للقارئ العربي المهتم بعملية التحول الديمقراطي، ألا وهي أولوية السياسة. يدفع الواقع المادي الاقتصادي والواقع

الحقوقي في إسرائيل والنضالات الطبيعية المترتبة عنها جميعاً باتجاه الأسرلة. ولو تم الاستسلام لهذا الواقع لكانت الغلبة حتماً للشق الإسرائيلي من التناقض حتى على حلبة هوية معركة المساواة، فقد تتأسرل معركة المساواة ذاتها فتتحول إلى مطلب الاندماج على هامش الدولة العبرية. ويشهد واقع العرب في إسرائيل كما نشخصه في هذا الكتاب أن الإمكانية الوحيدة لإحداث التحول عن هذا المسار هي القادمة من مجال الفعل السياسي والثقافي الذي يحاول أن يواجه إسقاطات الواقع على الهوية السياسية والثقافية المشوهة بالنضال من أجل الهيمنة الثقافية لمشروع سياسي قومي وديمقراطي.

(١)
الأقليــة الفلسطينيــة فــي إسرائيــل
مشروع رؤية جديدة(*)

(*) نشرت هذه الدراسة في: مجلة الدراسات الفلسطينية، العدد ١١ (صيف ١٩٩٢)، ص ١٥ ـ ٤٢، كما ترجمت إلى العبرية والإنكليزية والفرنسية.

مقدمة

تتميز الكتابة الفلسطينية في موضوع الأقلية الفلسطينية في إسرائيل بمحاولة البحث عن تواصل تاريخي مع أرض الوطن. ويشكل العرب في إسرائيل، أو الأقلية الفلسطينية، حلقة كانت مفقودة لفترة طويلة في هذا التاريخ جعلتهم يمثلون مفهوم البقاء على أرض الوطن والارتباط به.

لكن هذا التوجه إلى الأقلية الفلسطينية، لكونه تشكيلة إيديولوجية تخدم هدف التحرر الوطني الفلسطيني وتشمل عدة رموز ومفاهيم، مثل البقاء على الأرض والنقاء من «آفات» العالم العربي... الخ، أظهر نقصين ذوي شأن: الأول عند التمسك به، والثاني عند التخلي عنه. فعند التمسك بهذا التوجه يتبين أنه لا يقدم مفتاحاً لفهم التطور الاجتماعي والسياسي والاقتصادي للأقلية الفلسطينية، بل إنه أصبح يحول كل أسرلة وكل ازدواجية إلى حلقة جديدة في البقاء والصمود الفلسطينيين؛ البقاء حقيقة وليس مفتاحاً لفهم الحقيقة. والبقاء يمكن أن يكون إسرائيلياً، أو على هامش الإسرائيلية، ولا يخدم في حد ذاته معركة تحرر تحولت إلى معركة سيادة في الضفة والقطاع.

وعند التخلي عن هذا التوجه يبرز النقص الأكثر حدة عبر قبول تهميش العرب في إسرائيل على هامش المؤسسة والساسة الإسرائيليتين، وذلك بحصر القضية الفلسطينية في الضفة والقطاع. إن الأقلية الفلسطينية في إسرائيل تحولت إلى عامل مساعد داخل السياسة الإسرائيلية ومن صلبها على هامش ائتلافات حكومية. ولم يؤخذ بعين الاعتبار ما يعنيه هذا التوجه بالنسبة لمستقبل هذه الأقلية ومبناها العضوي الثقافي. لقد تحول التصويت للأحزاب الصهيونية والائتلاف مع حزب العمل إلى أمور مقبولة ما دامت «تساهم في عملية السلام».

لا أعتقد أن التمسك بالتوجه القومي الإيديولوجي للعرب في إسرائيل أو التخلي عنه هما سببان للتطور الفعلي الاجتماعي والاقتصادي والسياسي المشوه للأقلية الفلسطينية. غير أنهما، من دون شك، يساعدان في هذه العملية ويضفيان شرعية عليها. لكن المأساة الحقيقية تكمن في أن هذا كله يعبر عن أزمة حقيقية لحركة التحرير الوطني الفلسطيني، وعن غياب وضوح الرؤيا بالنسبة لأهدافها القومية الشاملة.

إن أسرلة العرب في إسرائيل على هامش المجتمع الإسرائيلي قد تتحول، مع الوقت، إلى نموذج لحل قضية «الأقليات» الفلسطينية في الدول الأخرى، إذا قبلنا على المدى البعيد بتقسيم القضية الفلسطينية إلى مجموعة من قضايا الأقليات. أما إذا لم نقبل بهذا المصير، فهناك ضرورة لتغيير في التوجه يشمل كتابة التاريخ، وضمن ذلك تاريخ الأقلية العربية في إسرائيل، لنتبين أنه ليس تاريخ صمود ولا بطولات، بل تاريخ أقلية تبحث عن الأمان في دولة ليست دولتها، ليصبح برنامجها الوحيد القبول بالاندماج التهميشي «إلى جانب دولة فلسطينية» تؤدي وظيفة استقبال البعد القومي المصدر إليها. لكن، من ناحية أخرى، فإن تحليلاً جديداً لواقع الأقلية الفلسطينية في إسرائيل يبين أنه في حالة وجود استراتيجية فلسطينية قومية، فسنكتشف طاقة كامنة هائلة في تناقضات هذه الأقلية الفلسطينية، تطرح أسئلة بشأن جوهر دولة إسرائيل، وتعيد البعد القومي بتعريف صحيح للحقوق المدنية لهذه الأقلية.

١ ـ العرب في إسرائيل جزء من الشعب الفلسطيني، في تشكلهم التاريخي، وفي مبناهم الحاضر. وقد نشأت التسمية: «العرب في إسرائيل» أو حتى «عرب إسرائيل» (أحياناً)، مع نشوء قضية اللاجئين الفلسطينيين وإقامة دولة إسرائيل على أنقاض الوجود القومي الفلسطيني. ويعني هذا أن نقطة الانطلاق أو البداية في كتابة تاريخ الفلسطينيين داخل إسرائيل هي نقطة الانطلاق أو البداية نفسها في كتابة تاريخ الفلسطينيين الموجودين خارج إسرائيل.

ليست هنالك قومية أو فئة قومية اسمها «العرب الإسرائيليون» أو «العرب في إسرائيل» لأن «التاريخ السابق» (خلافاً للتاريخ الحاضر)[1]، أو تاريخ تشكل

---

(١) أميز في هذه الدراسة بين التاريخ السابق والتاريخ الحاضر: التاريخ السابق هو تاريخ نشوء أو تكون الظاهرة، أي التاريخ الذي أدى إليها، والتاريخ الحاضر هو تاريخ الكينونة أو تاريخ إعادة الظاهرة بعد نشوئها.

هذه الفئة من الفلسطينيين، هو التاريخ الفلسطيني. أما «تاريخهم الحاضر»، أو عملية استنساخ تكونهم، أو إعادة إنتاجهم كعرب في إسرائيل، فمرتبط ارتباطاً وثيقاً باستنساخ القضية الفلسطينية وإعادة إنتاجها. أما ما يميزهم من بقية الفلسطينيين فهو نقل وجودهم إلى هامش المجتمع الإسرائيلي، كأقلية قائمة داخل دولة اليهود، كمواطنين في دولة لم يختاروا المواطنة فيها، ولم تقم هي من أجلهم كمواطنين، دولة ليست دولتهم ـ على أقل تعبير ـ وذلك وفقاً لما تعرّف هذه الدولة نفسها به، وتحدد هويتها نظرياً وعلمياً، قانوناً وممارسة.

لا يؤدي حل القضية الفلسطينية، بالضرورة، إلى حل قضية العرب في إسرائيل، فكم بالحري حين لا يتم صوغ قضية العرب في إسرائيل على شكل مسألة أو مجموعة أسئلة تبحث عن إجابة. إن التسوية التاريخية للوضع القومي في فلسطين، القائمة على نموذج «دولتين»، تبدو اليوم بعيدة. ومع أن تسوية القضية القومية على شكل حل وسط تاريخي شرط لحل قضية العرب في إسرائيل، إلا أنها لا تتضمن هذا الحل في حد ذاتها. ومن الناحية الأخرى، فإن كل «حل آخر» لا يراعي حقوق الشعب الفلسطيني، أو لا يتضمن تسوية تاريخية مع هذا الشعب، من شأنه أن يعيد الفلسطينيين في إسرائيل إلى حالتهم التاريخية السابقة، أي إلى حالتهم الفلسطينية المحضة، أو يؤدي ـ في حالة انهيار الخيار القومي انهياراً تاماً ـ إلى أسرلتهم أسرلة مشوهة.

إن البديل الوحيد من نموذج «الدولتين»، الذي يمكن قبوله من دون سقوط حضاري واعتباره عادلاً، يمكن في نموذج الدولة الثنائية القومية، فقط. لكن في مثل هذه الدولة لا يمكن التحدث عن أقلية عربية في إسرائيل، بل عن قوميتين: الأولى تشمل اليهود الإسرائيليين؛ والثانية تشمل الفلسطينيين جميعاً، بمن في ذلك العرب في إسرائيل وسكان الضفة والقطاع.

ولا تشكل الأسرلة التامة خياراً فعلياً أمام العرب في إسرائيل، وذلك لسببين: أولاً، لأنها لا تتضمن حلاً للقضية الفلسطينية، وثانياً، لأن إسرائيل ليست دولة الإسرائيليين وإنما دولة اليهود. لذلك، فإن أسرلة العرب في إسرائيل معناها نبذهم الأبدي إلى هامش الدولة اليهودية، الأمر الذي يعني تشويههم حضارياً وقومياً، وبالتالي خُلقياً.

إننا نشهد، منذ حرب الخليج، محاولات لتجاهل البُعد القومي للقضية الفلسطينية ـ وهو جوهرها ـ وتفكيكها لأقليات قومية (الأمر الذي يعبّر عن محاولة

لكردنة[٢] القضية). وحتى مثل هذه المحاولة سيقود، في نهاية الأمر، إلى ازدياد الاهتمام بالأقلية الفلسطينية في إسرائيل.

إن الفلسطينيين، مواطني دولة إسرائيل، يعيشون في دولة تعلن نفسها أنها ليست دولتهم. هذا الوضع معروف في حالات أخرى لكيانات جمهورية ـ إثنيّة مستعدة لأن تتحمل وجود أقليات فيها، ولأن تعطيها حقوقاً ليبرالية على أساس فردي فقط لا على أساس جماعي، أي من دون الاعتراف بحقوق للأقلية كمجموع. لكنها، علاوة على ذلك، تعلن نفسها أنها دولة أناس كثيرين ليسوا مواطنيها. ومثل هذا الحال نادر، بل فريد من نوعه في التاريخ، باستثناء حالة الجمهورية الفدرالية الألمانية قبل الاتحاد، إذ اعتبرت نفسها دولة الأمة الألمانية، وإنْ لم يعش كامل الأمة في نطاق حدودها. لكن المانيا الغربية لم تعلن نفسها قط أنها دولة البروتستانت. أما في حالة إسرائيل ـ حيث يضاف إلى عدم فصل الدين عن الدولة عدم فصل الدين عن الأمة أيضاً ـ فالحديث هو عن دولة أمة ـ دين، لم تستكمل، ولا تنوي أن تستكمل مقتضيات عملية عنصرتها. وفي ضوء ذلك، فإن الدولة ستتابع الانشغال بالسؤال: من هو اليهودي؟ وليس من هو الإسرائيلي؟

فالفلسطينيون مواطنو دولة إسرائيل، إذاً، هم مواطنو دولة تعلن نفسها أنها ليست دولتهم، وهي في الوقت نفسه دولة أناس كثيرين ليسوا مواطنيها. وإذا لم يكن كافياً أنهم مواطنو الدولة التي قامت على خرائب شعبهم، فإنهم أيضاً جزء من الشعب الذي تحاول هذه الدولة أن تغلق قضيته القومية في المناطق المحتلة، بسلب أرضه وثقافته، وباستعباد اقتصاده. هكذا، فإن التناقضات العديدة تحيط بكل مجال من مجالات وجود الفلسطينيين مواطني إسرائيل. ونقيضاً للادعاء السائد في علم الاجتماع الإسرائيلي، في شأن الهوية المزدوجة للعرب في إسرائيل، فإنني لا أعتقد أن الازدواجية في هذه الحالة ليست تناقضاً. إن البُعدين الفلسطيني والإسرائيلي هما طرفان في صراع، ولا يعيش الواحد منهما بجانب الآخر، في سلام. وما دام لا يوجد تطور في اتجاه التسوية التاريخية فسيمضيان في التطور، الواحد على حساب الثاني، بدلاً من أن يتطورا الواحد إلى جانب الآخر، على أساس تواصل وتفاعل مثمر لكلا البُعدين.

---

(٢) أقصد بالكردنة تحويل سؤال قومي حلّه التحرر القومي، أو حق تقرير المصير، إلى مجموعة من قضايا الأقليات القومية لا يربط بينها رابط ولا يجمعها جامع، وإنما تجد كل منها حلّها أو لاحلّها بحسب الأوضاع في الدولة التي تعيش هذه الأقلية فيها.

٢ ـ إن وجود مثل هذا التناقض الذاتي، أي التناقض في قلب الهوية، يبدو نظرياً أنه مجال مثالي لتطبيق الديالكتيك منهج بحث. والواقع أن الأبحاث المختلفة عن العرب في إسرائيل تعاملت ـ عامة ـ من ناحية واحدة من التناقض: فعند روزنفيلد نجد التشديد على عملية الأسرلة ـ العصرنة المفروضة فرضاً، وعند إيلي ريخس نجد عملية العصرنة ـ أو التحديث، كدافع إلى التطرف السياسي.

في العقد الأخير حدث تقدّم، بل انقلاب في دراسة السكان العرب في إسرائيل ـ لدى سامي سموحه[٣] وتلاميذه اليهود والعرب. فهؤلاء يميلون إلى رؤيا ازدواجية الهوية، بل التناقض، لا كعائق أو بُعد سلبي فقط، بل أيضاً كماهية الشيء نفسه، كعنصر يمكنه أن يثري البحث. إلا أنه على الرغم من هذا التقدّم، فإنني أعتقد أن ثمة عنصرين ناقصين في البحث الاجتماعي بشأن العرب في إسرائيل:

أ ـ لم تتطور سوسيولوجيا وجهة نظرها فلسطينية، أي سوسيولوجيا تزيد عن كونها أنتروبولوجيا استشراقية. طبعاً، هنالك باحثون فلسطينيون، مثل صبري جريس وإيليا زريق[٤] (يمكن اعتبار الأول مؤرخاً، أمّا الثاني فهو باحث اجتماعي يطبّق نظريات في علم الاجتماع)، تابعوا كتابة قصة العرب في إسرائيل كجزء من النكبة ـ أي التاريخ الفلسطيني. وقد تموقعوا في جانب واحد من التناقض. وإنجازهم كامن في قدرتهم على الإشارة إلى استمرارية الشخصية العربية الفلسطينية في إسرائيل كواقع استعماري. لكننا لا نجد لديهم بحثاً سوسيولوجياً يتعامل مع خصوصية العرب في إسرائيل من وجهة نظر فلسطينية.

ب ـ لقد مالت الأبحاث المختلفة، بصورة عامة، إلى التعامل مع الناحية السياسية، وبتعبير أدق إلى رصد «السلوك السياسي» للعرب في إسرائيل، كما

---

(٣) Sammy Smooha: *The Orientation and Politicization of the Arab Minority in Israel,* Monograph Series on the Middle East; no. 2, rev. ed. (Haifa, Israel: University of Haifa, Jewish-Arab Center, Institute of Middle Eastern Studies, 1984); *Israel: Pluralism and Conflict,* International Library of Sociology (London: Routledge and Kegan Paul, 1978); «Existing and Alternative Policy Towards the Arab in Israel,» *Politics and Society,* vol. 3 (1985), and J. Hofmann, «Some Problems of Arab-Jewish Coexistance in Israel,» *Middle East Review,* vol. 9, no. 2 (Winter 1976-1977).

(٤) انظر: صبري جريس، **العرب في إسرائيل**، ط ٢ (بيروت: مؤسسة الدراسات الفلسطينية، ١٩٧٣)، و Elia T. Zureik, *The Palestinians in Israel: A Study in Internal Colonialism,* International Library of Sociology (London; Boston: Routledge and K. Paul, 1979).

يظهر قبل انتخابات الكنيست والسلطات المحلية، وبعدها. وهكذا رُبط موضوع الهوية بالسلوك السياسي، وبالعكس. وفي الفترة الأخيرة، نشهد اهتماماً بالبحث في الحالة الاجتماعية والاقتصادية للعرب في إسرائيل. وطليعة هذا التوجه، والبارز فيه، هو روزنفيلد[٥]. وأهمية هذه الأبحاث في أنها تُوقف الهوية المزدوجة على أرجلها، بالكشف عن بُعدها المادي في الواقع الاقتصادي ـ الاجتماعي. وبذلك لا تُعتبر ازدواجية الهوية والسلوك السياسي شكلاً من أشكال الأزمة النفسية، بل تتعداه لتغدو صدعاً في الواقع.

وعلى الرغم مما يبدو على السطح من انشغال ملح بالأقلية الفلسطينية، وخصوصاً لدى الباحثين العرب مواطني إسرائيل (الذين حان الوقت لتشجيعهم على الانشغال بشيء آخر علاوة على «أنفسهم»)، فمن الصعب أن نجد باحثاً عربياً في إسرائيل مجال اهتمامه المجتمع الإسرائيلي، أو العالم العربي، أو الغرب. ونجد، في الغالب، أن موضوع البحث السمناريوني[٦] أو بحث الدكتوراه للباحث العربي في جامعة إسرائيلية، يعالج هذا الجانب أو ذاك من جوانب قضية العرب في إسرائيل. لكنني أعتقد أن ثمة ضرورة لتشجيع استمرار البحث، وخصوصاً في كل ما يتعلق بدراسة الواقع الاجتماعي ـ الاقتصادي. طبعاً، يمكن أن نستفيد كثيراً من الأبحاث التي تجري في إطار الجامعة الإسرائيلية، لكن يجب أن لا ننسى ـ ولو للحظة ـ أن الجامعات جزء من جهاز السلطة والقوة القائمة في الدولة، بما في ذلك شبكة العلاقات المالية والإدارية، وكذلك الهيمنة الفكرية (Hegemony). إن الأبحاث بشأن العرب في إسرائيل، في الجامعات، تخدم أهدافاً مغايرة لأهدافنا، وأهدافنا تقتضي توجهاً بحثياً آخر. ومحصول الأمر: إن مهمة البحث الجامعي هي تطوير نماذج وأنماط بحثية، غايتها أن تشرح السلوك السياسي للسكان العرب وتتنبأ به، منسجمة مع عملية المراقبة والسيطرة. وينجم عن هذه العملية، أيضاً، مراقبة وسيطرة على الباحثين والمشتغلين بالموضوع، ممن تختلف حوافزهم عن حوافز المؤسسة، بعد دمجهم ومأسستهم. ويرافق هذه العملية إنتاج فُتات من المعرفة يمكن أن يستفيد منه أولئك المناضلون لتغيير الوضع القائم، أي ضد المراقبة والسيطرة.

---

(٥) انظر بالعبرية: شولاميت كرمي وهنري روزنفيلد، «برتلة وتمدين القرويين في إسرائيل،» مجلة البحث الاجتماعي (جامعة حيفا): الأعداد ١٢ ـ ١٩ (١٩٧٧)؛ هنري روزنفيلد: الوضع الطبقي للأقلية العربية في إسرائيل، كراريس البحث والنقد؛ ٣ (حيفا: [معهد الدراسات العربية]، ١٩٧٩)، وكانوا فلاحين (تل أبيب: [د. ن.]، ١٩٧٩).

(٦) من Seminar (حلقة دراسية).

لذلك يجب أن نتغلب على الشعور بالنقص حيال البحث الاجتماعي، ذلك الشعور الذي اعتمد ـ فيما اعتمد ـ على وعي بالثغرة بين النشاط السياسي للتيارات المختلفة في الوسط العربي، وبين أساليب النشاط المُحْكَمَة التي تتميّز المؤسسة الإسرائيلية بها. هذه الثغرة اتخذت شكل صدمة ثقافية عقب حرب ١٩٦٧، التي اعتبرت أنها هزيمة التخلّف أمام العصرنة. وقد ظهر عند عدد من المثقفين العرب ميل إلى اعتبار البحث «العلمي» المنقذ من كل هذه الهزائم، وهو ما أدّى إلى الازدهار الذي أحرزته مؤخراً حركة «التنوير»[٧] التي ترى في العلم والتربية وسائل موضوعية لضمان التقدّم وتحقيق السعادة. إن هذا الموقف يتجاهل الإنجازات العظيمة التي أحرزها الفكر الإنساني في القرن الراهن ـ ذلك الفكر الذي يضع العلم، سواء من الناحية السوسيولوجية أو من الناحية الإبستمولوجية (المعرفية)، في إطار منظومة القوى السائدة: لا يوجد علم اجتماعي حيادي. إن العرب في إسرائيل، وخصوصاً المثقفين منهم، يجتازون منذ أكثر من عقد من الزمان عملية «تنوير» من دون أن تلحق بتلك العملية قيم «التنوير». وهم، بذلك، لا يختلفون عن المجموعات السكانية الأخرى في العالم الثالث التي تمر بعملية استيراد وتبنّي أساليب علمية وتربوية، لإصلاح مجتمع تسوده قيم قبلية من الإقليمية والأصولية. وحيال الفراغ الكبير الذي تعيشه الخريطة السياسية بعد أزمة الستالينية وأزمة الحركة القومية العربية، فإن في وسع كثيرين من المثقفين العرب أن يكونوا طليعة فكرية حقيقية. غير أن هؤلاء يميلون إلى الانغلاق في ندوات نظرية، تنشغل بالمماحكات أكثر من الفعالية السياسية، مستدبرة التحديات الحقيقية.

إنني أسخر عادة من النغمة الاستشراقية ـ التي تحاذي العنصرية ـ والتي تتحدث عن مثقفين عرب، بينما تحتفظ بنعت المفكرين[٨] لليهود. لكن المشكلة هي أنه ـ كما في كل استشراق ـ تكمن في هذا الادعاء ذرة من الحقيقة، فليس لدينا (واقصد لدى الأقلية الفلسطينية في إسرائيل) مفكرون واسعو الآفاق يتجاوبون مع التحديات السياسية والثقافية، هنا وفي العالم. عندنا متعلمون يتخصصون بمجالات معيّنة من الحياة في «القرية العربية» («القرية العربية» تحولت، في حدّ ذاتها، إلى تشكيلة لغوية أو اصطلاحية استشراقية)، أو أكاديميون ذوو ألقاب. وفي

---

(٧) التنوير هنا ترجمة لكلمة «Enlightenment»، وتشير إلى مدارس فلسفية أوروبية ظهرت في القرنين السابع عشر والثامن عشر، وتأسست على الثورة العلمية في العلوم التطبيقية وعلى الاكتشافات الجغرافية، وجعلت من التربية العقلانية حلاً للآفات الاجتماعية كافة، وأولها الدين.

(٨) المفكرون هنا ترجمة لكلمة «Intellectuals».

الواقع، لدينا فراغ يجب أن تملأه طليعة فكرية، والأمر يتطلب جرأة وشجاعة، وكثيراً من العمل المقترن بالبحث الأكاديمي ـ لكنه مقترن أيضاً بالعمل السياسي المبني على جوازم قيمية نقدية ـ واستعداداً للتعلم عن شعبنا وثقافته، وكذلك عن الشعوب الأخرى وثقافاتها.

٣ ـ قامت دولة إسرائيل على أساس قرار التقسيم الذي نصّ، فيما نصّ عليه، على أن تضمن كل دولة من الدولتين قيام مساواة في الشؤون المدنية والسياسية والاقتصادية والدينية، كما نصّ على ضمان صيانة الحقوق الأساسية للإنسان، بما في ذلك حرية الدين والنشر والثقافة. لقد رُفض الطلب الأول الذي تقدمت دولة إسرائيل به لتُقبَل في عضوية الأمم المتحدة، وذلك نتيجة معارضة الدول العربية التي اعتمدت ـ بين ما أوردته ـ على معاملة الدولة للأقلية القومية التي بقيت في نطاقها، والتي بلغ عددها آنذاك نحو ١٦٠ ألف نسمة. بعد ذلك فقط، في كانون الثاني/ يناير ١٩٤٩، تقرر أن يُسمح للمواطنين العرب بأن يصوتوا للكنيست.

بعد أن حصل العرب في إسرائيل على الحقوق الليبرالية للمواطنة ـ أي إقامة دائمة وإمكانية للتصويت ـ بدأ يتطور لديهم الوعي بالاضطهاد؛ وهو وعي من الصعب تعريفه بأنه وعي أقلية قومية. لم تكن هناك آنذاك قيادة قومية، أو نخبة قومية، في وسعها أن تصوغ للعرب في إسرائيل وعي أقلية قومية. فالأغلبية الساحقة من النخبة الفلسطينية، والتي تطورت في آخر المرحلة العثمانية وأيام الانتداب البريطاني، كانت قد تشرّدت. وقد تشمل تلك النخبة فئات الأرستقراطية والطبقة المتوسطة والمتعلمين والنخبة الثقافية التي بدأت تتنظم وتنظم أحزاباً سياسية في ظل الانتداب البريطاني. وبقي تحت حكم إسرائيل هامش المجتمع الفلسطيني في الجليل والمثلث، ويتكون من سكان قرويين تلخصت مساهمتهم في الحركة القومية الفلسطينية بمشاركتهم في ثورة ١٩٣٦ ـ ١٩٣٩، ولم يكن لهم دور بارز في الحركة الثقافية الفلسطينية التي تطورت في المراكز المدنية (القدس وحيفا ونابلس وعكا ويافا...). هذه الحركة تابعت تطورها بعد سنة ١٩٤٨ في الأوضاع الجديدة، أوضاع التشرّد الفلسطيني. أمّا فرصة الالتقاء معها فقد سنحت بعد سنة ١٩٦٧.

يمكن القول إن السكان الفلسطينيين الذين بقوا في إسرائيل بعد سنة ١٩٤٨ كانوا بقية مهزومة من مجتمع مهزوم. وتجلّت هذه الحقيقة في نظرة هؤلاء السكان إلى أنفسهم وإلى الحكم العسكري الإسرائيلي، وكذلك في طموحهم في ذلك الحين

إلى إحراز الأمن لا المساواة. وقد رأوا ضمان ذلك في السلوك السياسي الحسن، والمحاولة المشوهة للاندماج - أي أن يُقبلوا في مؤسسات الدولة: الكنيست، والهستدروت، وحزب ماباي (الذي كان يصعب آنذاك تمييزه من مؤسسات الدولة). ولم تكن ردة الفعل الإسرائيلية تجاه محاولة القبول أو الاندماج هذه، قبولاً ولا دمجاً. وسنبحث في هذا الأمر فيما بعد. كانت سلطة الأمن العام (شاباك) و«أذرع الأمن» هي القناة الرئيسية التي نظمت صلات السلطة بالسكان. هذا الشكل للصلة بالدولة يرافق العرب في إسرائيل باستمرار حتى هذا اليوم، وسيظل قائماً ما بقي مبنى الدولة على ما هو عليه، مؤكداً غربة العرب في إسرائيل، والشك فيهم، ومعاداتهم. ويظل هذا الأساس المُعطى الثابت، مع أن الصورة اليوم تبدو أكثر تركيباً. فعندما يدور النقاش بشأن «الإشراف الملائم» على مجريات الأمور لدى السكان العرب، يعود «الأمن» ليؤدي الدور الأساسي. قبل انتهاء الحكم العسكري سنة ١٩٦٦، قامت أهم الصلات بين السكان العرب والدولة من خلال «الشاباك» وأذرع الأمن. أمّا الحدود بين «الشاباك»، ومكتب مستشار رئيس الحكومة في الشؤون العربية التي عملت في كنف ماباي، فكانت آنذاك مشوشة وغير واضحة المعالم. هذه المرحلة خلفت آثاراً ثقافية، بل أنتجت فولكلوراً عربياً إسرائيلياً فيه النكات والحكايات والأشعار الشعبية التي تصف العلاقة برجل «الشاباك» المسؤول عن القرية، وبالحاكم العسكري.

في تلك السنوات تشكّل المبنى الخاص للقرية العربية، عقب عملية عصرنة قسرية، ومصادرة أراض، وبرتلة (عملية تحويل إلى بروليتاريا) قوة العمل من دون تصنيع، حيث أصبحت القرية مصدر عمل لا مصدر شغل، وتحولت إلى مكان نوم لا إلى سوق، وإلى ملجأ وجداني يتيح العودة إلى أحضان العلاقات الاجتماعية الحميمة، وأضحت الوطن المحسوس للغرباء. أمّا موقف سلطات الأمن من القرية فكان من شأنه أن يساهم في حفظ السلم الاجتماعي - العائلي وتجميده، لأنه يتيح لقادة الحمولة مصدر قوة بديلاً بعد أن فقدوا مصدر قوتهم في علاقات الإنتاج. ان مصدر القوة الجديد للمختار، أو لممثل الحمولة الذي فقد مصادر قوته السابقة في عملية البرتلة المسرّعة، أضحى في مهمته كوسيط بين القرويين والسلطة. وعلى الرغم من التغييرات البنيوية البعيدة المدى التي طرأت أيضاً على ما يسمى «مبنى الحمولة»، وعلى الرغم من أن زمام القوة والقيادة أخذ ينتقل إلى شباب «متعلمين»، فإن وظيفتهم تبقى في ماهيتها مهمة وساطة لدى السلطة المركزية، بعد أن يُنتخبوا للمجالس المحلية في إطار قوائم حمائلية أو طائفية. يستثنى من ذلك - على صعيد انتخابات المجالس المحلية - الحزب الشيوعي والقائمة الإسلامية، مع أنه يمكننا أن

نرى في بعض القرى تماساً بين الفرع المحلي للحزب وبين هذه العائلة أو تلك.

لقد مرّت عملية العصرنة بسكان القرية العربية، من دون أن تمر بالقرية نفسها. وجرى هذا التحول في المرحلة الأخيرة عبر شريحة الأكاديميين الذين عادوا إلى القرية، إذ طرأت قفزة نوعية في عدد من هؤلاء، وخصوصاً في السبعينات وفي المهن الحرة كالطب والهندسة والمحاماة والمحاسبة... وعلاوة على ذلك بدأت تتطور ـ وخصوصاً بعد سنة ١٩٦٧ ـ مبادرات اقتصادية في نطاق التجارة والخدمات، وحتى الصناعة المتوسطة، على الصعيد المحلي.

كانت مرحلة ١٩٤٨ ـ ١٩٦٧ مرحلة عزلة. لكن، حتى في بداية توطُّد وتميُّز ملامح المجتمع العربي في إسرائيل، حافظ السكان العرب على صلة بالعالم العربي الواسع عبر أجهزة الراديو («صوت العرب» من القاهرة...). ومنذ ذلك الحين، صيغ نمط السلوك المتميّز للعربي مواطن دولة إسرائيل ـ وهو السير على حبل دقيق بين الانتماء إلى الأمة العربية وبين الشعور بالضعف المقترن بمطمح تحقيق الأمن في إطار دولة إسرائيل. وعلى الرغم من أن أغلبية العرب البالغين صوتت في حينه للأحزاب الصهيونية، وعلى الرغم من أن ما نظم علاقة هذه الأغلبية بالسلطة كان قانون الخوف، فإنها أيدت عبد الناصر ومطمحي الوحدة العربية والتحرر من نير الاستعمار اللذين أعرب عنهما. وكان شعور تأييد عبد الناصر وكل ما يمثله مشتركاً في حينه لدى «التيارات السياسية» كلها، وقد ظهر أن «التعاون» مع السلطة كان في الواقع شكلاً من أشكال الغربة لا دليلاً على الانتماء.

في هذه المرحلة رزح السكان العرب ـ في أغلبيتهم ـ تحت حكم عسكري، ولم ينظروا إلى المساواة في دولة اليهود على أنها أمر مفهوم ضمناً. ولم يكن في الإمكان التعامل مع أمور مثل مجرد البقاء في المكان، وحق العمل وتكوين عائلة وتعليم الأولاد، كأنها أمور مفروغ منها؛ فللحصول عليها كان لا بد من الدفع بجملة من السلوك السياسي «الحسن». إن النضال ضد التمييز يعبّر عن رغبة في الاندماج، لأنه يتعامل مع المواطَنة بجدية، وخصوصاً عندما يطالب السلطة بأن تحقق وثيقة الاستقلال ـ أي أنه تعبير عن إسرائيلية العرب. هذا الخط مثّله الحزب الشيوعي الإسرائيلي، وإلى حد ما «مابام». غير أن الحزب الأخير لم يحظ بصدقية، لأنه جزء من المشروع الصهيوني والسلطة، وبسبب العداء الذي أبداه حيال رغبة الأمة العربية في التحرّر والتقدّم بالشكل الذي كانه عبد الناصر وجسّده. وفي رأيي أن الحزب الشيوعي الإسرائيلي هو أبو شعار المساواة داخل دولة إسرائيل.

ولهذا فهو، بمعنى معين، أبو فكرة الاندماج في الدولة. وقد حظي بصدقية معيّنة، كذلك، بسبب الخط المثابر المعادي للاستعمار، الذي انتهجه. في هذه المرحلة، كان الحزب الشيوعي الإسرائيلي الحزب الوحيد الذي اتخذ موقفاً إيجابياً من نضال الشعوب العربية في سبيل التحرّر والتقدّم الاجتماعي، على الرغم مما حدث من تصدّع بين الشيوعيين وحزب البعث والناصريين في العالم العربي، والأزمات التي تم تخطّيها فيما بعد بفضل «الصداقة العربية مع الاتحاد السوفياتي».

أمّا ماهية نضال الحزب الشيوعي في الوسط العربي، فكانت تكمن في كونه نضالاً ضد التمييز. غير أن هذا النضال لم يقترن به العزم على تعريف المساواة بصورة إيجابية. فقد كان ذلك توجهاً اكتفى بصيغة التعريف السلبي للمساواة بأنها عدم التمييز. وتختلف هذه الصيغة عن التعريف الإيجابي للمساواة، والذي بموجبه تتحول إسرائيل إلى دولة لكل مواطنيها، بدلاً من كونها دولة اليهود فقط. في ذلك الحين، أيّد الحزب الشيوعي الإسرائيلي، (ماكي) حق العودة واستيعاب الهجرة، بل أظهر عداء لبداية تنظيم حركة قومية فلسطينية في المهجر، وضد كل تنظيم على أساس قومي بين السكان العرب في إسرائيل، كما حدث في حالة حركة «الأرض». ومع هذا، فإنه ناضل، بصورة مثابرة، ضد التمييز القومي. إن العملية التي حدثت داخل الحزب الشيوعي هي عملية عصرنة مسرَّعة، مضمونها الأسرلة والفلسطنة في الوقت نفسه: أمّا الأسرلة فمعناها توسيع الوعي بقضية الحقوق المدنية؛ وأمّا الفلسطنة فهي تأكيد الانتماء القومي للشعب الفلسطيني.

وفي الوقت الذي رسّخ الحزب الشيوعي أنماط التنظيم الأساسية للعرب في إسرائيل في النضال من أجل مساواة الحقوق المدنية (والمعرّفة بالصيغة السلبية)، حدث في هذا الحزب تيقّظ قومي صاغ طرق التعبير عن الانتماء القومي للشعب العربي الفلسطيني - سواء في اللغة أو في الأدب. ان مصدر اللغة والخطاب السياسي الذي تستعمله الأحزاب العاملة اليوم في الوسط العربي - سواء كان ذلك سلباً أو إيجاباً - هو من دون شك صحف **الاتحاد والغد والجديد**. لقد بدأ الحزب الشيوعي طريقه في الوسط العربي مع شباب عرب مثقفين بقيادة يهود ستالينيين من أصل شرق - أوروبي، وانتهى بقيادة عربية ستالينية قادت الوسط العربي كله خلال عقد من السنين (١٩٧٥ - ١٩٨٥)، وخسر تأييد الأغلبية عندما أصبحت شعاراته مطلب الجميع.

لقد آمن «ماكي» بإخلاص - على الأقل قبل سنة ١٩٦٧ - بإمكان قيام الشعب الإسرائيلي المؤلف من عرب ويهود. ولقد عارض مبدئياً قيام حركات،

كحركة «الأرض» وتنظيم الطلاب العرب، في أواخر الخمسينات. وبدأ الحزب بالموافقة على وجود تنظيمات جماهيرية على أساس قومي، بل أبدى استحسانه ومبادرته فقط بعد أن نمت فيه هو قيادة عربية، وبعد أن عُزل بصورة تامة في الوسط اليهودي بعد سنة ١٩٦٧. لقد كُتب الكثير عن تجربة حركة «الأرض»، وذلك لأن كل ظاهرة في الوسط العربي، ولو كانت على أصغر نطاق، تدرسها الأكاديميا الإسرائيلية بشكل يكاد يكون استحواذياً (Obsessive).

اعتُبرت حركة «الأرض» حالة قضائية دستورية في الغالب، وبُحث فيها أولاً من وجهة نظر القانون. أمّا الذي حُسم في قرار المحكمة العليا، والذي منع الحركة من إمكان التنافس في الانتخابات، فهو أنه ليس هناك مكان لتنظيم عربي لا يقوم على الاعتراف بأن هذه الدولة دولة اليهود. ولم يترك القرار مكاناً للتفرقة بين الاعتراف بقيام دولة إسرائيل وبين القبول بطابع الدولة اليهودي. وتكرّر هذا الوضع في المداولات القضائية بشأن «القائمة التقدمية للسلام». إن حركة «الأرض» لم تكن حركة جماهيرية، ووزنها الحقيقي ومستواها التنظيمي والأيديولوجي أدنى كثيراً من الأهمية التي حظيت بها كحالة قضائية. لكن على الرغم من ذلك، فإنه يجب أن لا نقلّل من أهميتها، وخصوصاً بالنسبة إلى صوغ وعي المثقفين العرب وتشكيله. وقد تابع طريق هذه الحركة، فيما بعد، حركات أُخرى مثل: «أبناء البلد» و«الحركة التقدمية»؛ وهما الحركتان اللتان يمكن أن نرى فيهما انقسام الشق اليساري واليميني في التيار القومي العربي بين السكان الفلسطينيين. كل هذا حدث طبعاً بعد سنة ١٩٦٧، أي بعد تحوّل التيار القومي العربي في صفوف الأقلية الفلسطينية، أيضاً، إلى تيار قومي فلسطيني.

هذه العملية حدثت كجزء من تجربة العرب في إسرائيل باتجاه التحوّل من بقية مجتمع إلى مجتمع له ملامحه. ومع أن هذا المجتمع الذي تحولوا إليه ليس مجتمعاً أتونوميا، إلاّ أنه اجتاز عملية تمايز طبقي (ضمن عملية إنتاج مستقلة)، وقامت فيه طبقة متوسطة ونخبة سياسية وثقافية خاصة به. وكلما تطور هذا المجتمع تهمشت كل حركة تؤكد ناحية واحدة فقط من واقعه المركّب. وكان أول ما سقط القوائم العربية المرتبطة بحزب مباي. هذه القوائم عبّرت عن الخوف، من ناحية، وعن التخلف الاجتماعي لأقلية في دولة حديثة، من ناحية أخرى، وخلفت وصمة في الذاكرة الجماعية. وقد شددت هذه الحركات على الإسرائيلية (السلبية الخائفة طبعاً) فقط. لكن الحركات السياسية التي شددت على البُعد الفلسطيني في الواقع فحسب، تهمشت أيضاً في مرحلة لاحقة (لا أتحدث عمداً عن الهوية القومية، فالهوية القومية فلسطينية، لكن هذا الأمر وحده لا يقدّم مفتاحاً للواقع، وهو أكثر

تركيباً من الهوية القومية، مشوهة أكانت أم غير مشوهة).

حتى سنة ١٩٦٧ انقسم العرب في إسرائيل إلى ثلاثة تيارات سياسية أساسية: أولئك الذين تأثروا بالحركة القومية العربية ـ بشقيها البعثي والناصري ـ وبين الحركة الشيوعية إلى داخل إسرائيل. هذا التيار دُفع إلى الهامش نتيجة مطاردة السلطات، وكذلك بسبب افتقاده الرؤية الواسعة الأفق إلى تركيبة كينونة السكان العرب. وهذا التيار لم يُفلح المجتمع العربي، الذي يعيش في جو من الخوف، في التماثل معه فنجحت السلطة في عزله.

أما التيار الثاني، فكان تيار الشيوعيين العرب أعضاء «ماكي». وأما التيار الثالث، فيتألف من مؤيدي الأحزاب الصهيونية والقوائم العربية المرتبطة بتلك الأحزاب. هذا التيار كان يمثل أساساً القوى التقليدية في المجتمع، وعبّر نشاطه السياسي عن خوف السكان ورغبتهم في الأمن. وفي الحقيقة، يصعب أن نسمي الفئة الثالثة تياراً سياسياً، ناهيك عن الحديث عن تيار أيديولوجي. ومن الأفضل اعتبارها تياراً اجتماعياً، أي قوى اجتماعية، حمائلية وطائفية، مرتبطة بالسلطة، وخصوصاً بحزب مابام في حينه. إلا أنه، مع الوقت تطوّر تيار سياسي مرتبط حقاً بالأحزاب الصهيونية، صادر عن رؤيا براغماتية، ومعبّر عن مصالح بيروقراطية عربية في المكاتب الحكومية والهستدروت وجزء من الطبقة الوسطى العربية. وهذا التيار يشمل أساساً أعضاء في حزب العمل، لكنه يشمل أيضاً أعضاء في أحزاب إلى يسار حزب العمل ويمينه. وقد تبلور هذا التيار بصورة واضحة في الانتخابات البرلمانية الأخيرة.

٤ ـ تُعتبر حرب ١٩٦٧ نقطة تحول في تاريخ المنطقة، بما في ذلك تاريخ العرب في إسرائيل. والواقع أن هذه الحرب هي التي صنعت هذا التاريخ الأخير، لأنها كانت البداية الحقيقية لتكتلهم كمجتمع له ما يميزه. إن حرب ١٩٦٧ هي، من دون شك، أهم حدث في تاريخ المنطقة الحديث (بعد الحرب العالمية الثانية)؛ فقد ثبّتت نتائج حرب ١٩٤٨، وجعلتها غير قابلة للتغيير، وأبرزت أهمية إسرائيل للغرب، وكسرت مجرى عملية بناء مشروع ثقافي ـ سياسي عربي عصري بقيادة مصر. وقد أعطت هذه الحرب القوى المحافظة أفضلية في صراعها ضد القوى العصرية في العالم العربي، وغيّرت كلياً خريطة المنطقة السياسية. وما زلنا نعيش في عهد ما بعد حرب ١٩٦٧، لأنه منذ ذلك الحين لم يَجْرِ أي حدث سياسي إقليمي يلغي نتائج الحرب، بحيث يمكن تسمية المرحلة باسمه. وإسرائيل بعد ١٩٦٧ غير ما كانت قبلها، من الناحية الاقتصادية ـ العسكرية ومن الناحية

السياسية ـ الاجتماعية. والعالم العربي بعد ١٩٦٧ غير العالم العربي ما قبلها. لقد كُتب الكثير عن الصدمة الثقافية، وصدمة الهزيمة، وعن هبوط القومية العربية العلمانية وارتفاع الإسلام بشقيه ـ المحافظ والثوري ـ عقب هذه الحرب. وقد كان أثر هذه الحرب في القضية الفلسطينية مباشراً وكثيفاً جداً، نتج منه ما يلي:

ـ وُلدت منظمة التحرير الفلسطينية الحديثة ـ القائمة على أطر تؤمن بالنضال المسلّح.

ـ بدأ تاريخ الحركة القومية الفلسطينية يتخذ مساراً مستقلاً، والمقصود بصورة خاصة الاستقلال عن الدول العربية. وقد اتجه هذا المسار نحو هدف التحرير، الذي استُبدل مع الوقت بهدف السيادة.

ـ أخفقت فكرة الاعتماد على الوحدة العربية، وابتدأ مسار الخصوصية الفلسطينية سياسياً. هكذا نشأت الأجواء السياسية التي ولدت الفكرة القائلة إن الشعب الفلسطيني يجب أن يحمل السلاح في عملية تحريره.

وقع قسم كبير من الشعب الفلسطيني (أكثر من مليون فلسطيني) تحت الإحتلال الإسرائيلي المباشر، وهو أمر لم يحدث سنة ١٩٤٨. وقد ولد هذا، ولأول مرة، صراعاً أو مواجهة مباشرة بين جزء من الفلسطينيين ودولة إسرائيل، كدولة محتلة. لقد قاد هذا الوضع الجديد إلى تغييرات ذات شأن في البرنامج السياسي الفلسطيني، وفي مبنى حركة التحرير الوطني الفلسطيني. من هنا تنبع خطة المراحل الفلسطينية التي قادت إلى برنامج الدولتين فيما بعد. ومن هنا، أيضاً، قيام الحركة الوطنية الفلسطينية في الداخل.

تأثر العرب في إسرائيل نتيجة اللقاء المباشر مع فلسطينيي المناطق المحتلة، كما تأثروا بالتغيرات التي طرأت على المجتمع الإسرائيلي، كنتيجة للسيطرة على الضفة الغربية وقطاع غزة واستغلالهما اقتصادياً. هذه هي الحقيقة، أي حقيقة تأثر العرب في إسرائيل بهذا العمق بالتغيرات الجارية في المجتمع الإسرائيلي بصورة عامة. وكل من يتحدث عن «تورط» العرب في الجليل والمثلث مع ذلك الجزء من الشعب الفلسطيني الذي يعيش تحت احتلال إسرائيل المباشر، إمّا أنه لا يدري عما يتحدث، وإمّا أنه يدفع عن قصد نحو «توريطهم»، أي التعامل معهم كشعب تحت الاحتلال. هنالك نوعان من الحسم السياسي في استطاعتهما توحيد مصير جزأي الشعب الفلسطيني، أي ذلك الذي يعيش في إسرائيل مع ذلك الذي يعيش في المنطقة المحتلة:

ـ ضم الضفة الغربية وقطاع غزة إلى إسرائيل، أي تحويل الأبارتهايد الفعلي إلى أربارتهايد رسمي.

ـ منح سكان المناطق المحتلة حقوق مواطنة، أي تحويل إسرائيل إلى دولة ديمقراطية علمانية أو ثنائية القومية.

لقد كشف لقاء الأقلية الفلسطينية مع الضفة الغربية وقطاع غزة عن «الآخر» (المختلف)، وساهم في اكتشاف خصوصيتها وتميزها. لقد كشف اللقاء عن المشترك: ثقافة، دين، علاقات قرابة أُسرية. كما فضح الفارق والاختلاف: الموقع في العلاقة الحقوقية بالدولة، الوضع الاقتصادي ـ الاجتماعي المختلف (في هذا الإطار من الممكن الحديث عن فوارق ثقافية أيضاً). ومع غياب اقتصاد فلسطيني ـ ولو مستقل نسبياً في الجليل والمثلث كما هو الأمر في المناطق المحتلة ـ تبيّن أن في استطاعة العرب في إسرائيل، والذين يشكل نشاطهم الاقتصادي جزءاً من الاقتصاد الإسرائيلي، القيام بدور الوسيط مع اقتصاد المناطق المحتلة.

لقد عاش العرب في إسرائيل في عزلة عن المراكز الأساسية للحضارة العربية، لكنهم من الناحية الأُخرى عاشوا في حجر صحي عن التراجعات وعن عملية الجزر في السياسة العربية والثقافة العربية بعد إخفاق المشروع القومي العربي بصيغته الأصلية في الستينات والتي أدت، فيما أدت إليه، إلى انتعاش وانتشار الإسلام السياسي بعد سنة ١٩٦٧ بصورة خاصة.

ومن المتعذر تماماً فهم ظاهرة الإسلام السياسي في أوساط المجتمع العربي في إسرائيل، من دون فهم اللقاء مع الإسلام الشعبي وإسلام المؤسسة في المناطق المحتلة. ولقد عاش المجتمع العربي في أجواء إسلامية تقليدية، لكن لم تقم بين المسلمين في الداخل مؤسسة إسلامية مستقلة، ولا كلية إسلامية، ولا منظمات سياسية[٩]، حتى نضوج اللقاء مع مسلمي الضفة والقطاع.

كان للقاء مع المناطق المحتلة أهمية كبرى في مجالات أُخرى عديدة. فمثلاً، في مجال العلاقة بالحركة الوطنية في المناطق المحتلة، تمّ نسج هذه العلاقات بسرعة فائقة، وقد قاد الحزب الشيوعي الإسرائيلي هذه العملية بحكم علاقته بالحزب الشيوعي الفلسطيني الذي تصدّر الجبهة الوطنية أوائل السبعينات. حتى السجون

(٩) راجع بشأن تأثير قيام الحركة الإسلامية في الداخل في المؤسسة الإسلامية وكليات الشريعة في الضفة والقطاع الكتاب التالي بالعبرية لـ: توماس مئير، **صحوة المسلمين في إسرائيل** (غفعات حفيفا: معهد الدراسات العربية، ١٩٨٨).

تحولت إلى أماكن لقاء بين السجناء الجنائيين من عرب الداخل، وبين السجناء السياسيين من المناطق المحتلة.

لكن اللقاء الأساسي كان في مجال الاقتصاد: في السوق، وفي علاقات العمل. وقد استفاد العرب مواطنو إسرائيل بصورة واضحة من هذه العلاقة نتيجة قربهم من المراكز الاقتصادية والسلطوية الإسرائيلية، إضافة إلى إجادة اللغة العبرية وحرية حركتهم كمواطنين، وميزات أخرى أهلتهم للقيام بدور الوسيط بين المناطق المحتلة وإسرائيل. وقد ظهر ذلك بصورة خاصة في مجال البناء والزراعة، حيث برز دور المقاولين العرب في إسرائيل كوسطاء بين قوة العمل الفلسطينية ورأس المال الإسرائيلي، لكن ظهر أيضاً في مجالات أُخرى مثل الوظائف الحكومية المباشرة ومجالات الخدمات.

بعد سنة ١٩٦٧، طرأ تحسن نوعي على الوضع الاقتصادي لقطاعات واسعة من العرب في إسرائيل، نتيجة القفزة الهائلة في قطاع البناء والخدمات[١٠]. ومنذ ذلك الحين وخصوصاً في السبعينات والثمانينات، نشهد عملية توزيع اجتماعي طبقي جديد تؤدي إلى إعادة تصميم مبنى المجتمع العربي بصورة عامة. وحتى سنة ١٩٦٧، كان التطور الأساسي الذي حدّد شكل المجتمع العربي ومبناه وهو «البرتلة»، أو عملية التحويل إلى بروليتاريا، أو تحوّل العرب في إسرائيل من الزراعة والحرف إلى العمل المأجور. لكنْ منذ سنة ١٩٦٧، فإن التطور الأساسي الذي يصبغ المجتمع بطابعه هو تطور طبقي وسطي من أصحاب المهن الحرة، والمقاولين، وتجار الجملة، والصناعيين المتوسطين؛ وبكلمات أُخرى: نشوء بورجوازية عربية على هامش البورجوازية الإسرائيلية، تتميز بأنها تطوّر مصالح اقتصادية من نوع جديد، يمكن أن نطلق عليها تسمية «طموحات» اقتصادية تتجاوز الأمن المعيشي وتسعى لتحقيقها ضمن الاقتصاد الإسرائيلي، تتجاوز «السلبية» فحسب، أي تتجاوز «أن تمر الأمور بسلام وأمان».

لقد بدأ طريق هذه الفئة سياسياً ببناء أساس للتحالف مع الشيوعيين، ثم وصل إلى انفصال عن هذا التحالف وإقامة حركات سياسية جديدة مستقلة، أو بالتحالف مع عناصر انفصلت عن الأحزاب الصهيونية نتيجة الوعي نفسه. وتنقسم

(١٠) تعود هذه العملية من جديد مع الهجرة اليهودية من الاتحاد السوفياتي لتؤكد التناقض في واقع العرب في إسرائيل، والذين يستفيدون في حالات معينة من الاحتلال ومن الهجرة اليهودية نتيجة انتعاش قطاعي البناء والخدمات اللذين ينعشان نشاطهم الاقتصادي في مجمله.

هذه الفئة، في أيامنا، إلى استراتيجيتين للعمل السياسي:

أ ـ تشدِّد الأولى على خصوصية المجتمع العربي، وتجد تعبيراً في أحزاب مثل الحزب الديمقراطي العربي والأوساط التي تتبلور حول لجنة رؤساء السلطات المحلية العربية.

ب ـ أمّا الثانية فتشدد على إمكان الاندماج، وتدعم الأحزاب الصهيونية، وخصوصاً حزب العمل.

ومن الممكن اعتبار كلا الاستراتيجيتين «عربية إسرائيلية»، أي انتهازية بمعنى معين.

تشكل الطبقة الوسطى أساساً لتوجه قومي من نوع جديد. لقد انقسمت التيارات السياسية بين العرب في إسرائيل في الماضي إلى «متعاونين» من جهة، وإلى شيوعيين وقوميين من جهة أخرى، هكذا ببساطة. لكن بعد سنة ١٩٦٧، بدأت عملية أدت إلى تطور تيارات سياسية جديدة في الثمانينات تدعم الأحزاب الصهيونية، لا من منطلق إظهار الولاء والبحث عن الأمن، وإنما كتلبية لمصالح. من ناحية أخرى، طورت هذه الفئة خطاباً سياسياً قومياً ينطلق من مواقع ومصالح إسرائيلية جداً. والخطاب السياسي للحزب الديمقراطي العربي، الذي أمضى مؤسسه عشرات الأعوام في حزب العمل ثم عاد ليبحث عن خصوصية عربية إسرائيلية، وليؤكد انتماءه إلى الشعب الفلسطيني ـ هذا الخطاب السياسي يختلف عن قومية حركة الأرض وأبناء البلد اختلافاً جذرياً، لأن منطلقه ليس غربة عن إسرائيل وإنما انتماء إلى الواقع «العربي الإسرائيلي». لقد تحول السير الحذر على الحبل الدقيق بين الانتماء إلى الأمة العربية وطلب الأمان في إسرائيل، إلى فن الرقص على الحبل. ولم يتبق من الواقع المعقّد والمركّب إلا خداعه.

٥ ـ ابتدأ العرب في إسرائيل في السبعينات، وتحديداً بعد حرب ١٩٧٣، بإقامة مؤسسات محلية قد يصحّ أن يُطلق عليها اسم مؤسسات وطنية: «الاتحاد القطري للطلاب الثانويين»، «لجنة الدفاع عن الأراضي»، «لجنة رؤساء السلطات المحلية»، «اتحاد الطلاب الجامعيين». وابتدأت «الأنتلجنسيا»، التي أخذ عددها يزداد، بتنظيم نفسها على نطاق محلي. وقد شعر الأكاديميون الذين عادوا إلى قراهم بعد دراستهم الجامعية بـ «واجب خلقي» يدعوهم إلى التأثير في الحياة السياسية، فأقاموا تنظيمات مستقلة للأكاديميين، في حال عدم وجود فرع قوي للحزب الشيوعي في قراهم، وقاموا في حال وجوده بالتعاون معه.

بعد فوز «الجبهة الديمقراطية»، في انتخابات بلدية الناصرة سنة ١٩٧٥، حاول الحزب الشيوعي أن يعمّم هذا النموذج في أنحاء الوسط العربي كافة، غير أن نجاحه كان محدوداً؛ وذلك لعدم وجود شركاء منظمين في القرى غير المتطورة، ولعدم موافقة الشركاء الملائمين في القرى الأكثر تطوراً على قبول دور التابع للحزب الشيوعي. والجبهة هي، في الواقع، حزب واحد يعمل بالتعاون مع عدد من التنظيمات التي ينشط أعضاء الحزب في صفوفها. وفي حالة الناصرة، كانت تلك تنظيمات أكاديميين، وتجار، وطلاب. وكان لهذه التنظيمات طابع مهني، لكنها كلها دخلت في حلف مع الحزب الشيوعي الذي كان أعضاؤه نشيطين فيها.

بقيت الجبهة تحالفاً بين الحزب وغير حزبيين، ولم تتعد ذلك في يوم من الأيام لتصبح شكلاً منظماً لعمل مشترك بين تيارات سياسية أو فكرية مختلفة. وكان غير الحزبيين يتغيرون كل مرة، وفي بعض الأحيان كانوا أبناء حمولة معينة في قرية معينة، بينما كانوا في أحيان أُخرى تنظيماً للأكاديميين. لكن الجبهة لم تكن إلا أحد أشكال هيمنة الحزب الشيوعي. وعندما شعر بعض التيارات فيها بالقوة، انفصل عنها وأقام تنظيماً آخر؛ هكذا نشأت «الحركة التقدمية»، بمبادرة هؤلاء الأكاديميين والتجار الذين انفصلوا عن جبهة الناصرة في بداية الثمانينات.

أدّى النسيج الاجتماعي ـ السياسي الجديد إلى أحداث يوم الأرض (٣٠ آذار/مارس ١٩٧٦)، وكان بمثابة أول مواجهة عنيفة مع السلطة. ودخلت التنظيمات الجماهيرية والمؤسسات الجديدة في صراع مع السلطة، توحّد فيه عنصر الصراع: العنصر الحقوقي ـ المدني، والعنصر القومي. وتشكّل قضية الأرض، من هذه الناحية، موضوعاً نموذجياً يوحّد بطبيعته، بصورة موضوعية، عنصري الصراع، المدني والقومي، حتى لو لم يكن هناك محاولة واعية لتوحيدهما. وقد برزت في يوم الأرض ملامح عصيان مدني: إضراب عام، وتظاهرات، ومواجهة عنيفة مع قوات الأمن.

جرت مصادرة الأراضي بهدف «تهويد الجليل»، وهو أكثر التعابير فظاظة لتعامل الدولة مع مواطنيها غير اليهود، واعتبارهم غرباء غير منتمين: وقد ردت السلطة على ملامح التنظيم القومي وعلى العصيان ردّاً حاسماً: «الدولة ليست دولتكم ولن نحتمل أي عصيان!».

كان يوم الأرض الحدث الأول والأخير الذي وحّد أغلبية العرب في إسرائيل في فعالية قومية/مدنية، عاكساً تصرفهم السياسي كأقلية قومية؛ وفي ذلك مصدر قوته: فقد قامت على رموزه، وذكراه، والاحتفالات السنوية به، حركات

سياسية مدة طويلة. لكن السلطات، وكذلك المنظمات الجماهيرية والأحزاب السياسية الفاعلة بين العرب في إسرائيل، استخلصت النتائج من هذا اليوم، فلم يكرر ذاته إلا كذكرى.

لقد أحسّ العرب في إسرائيل، في ذلك اليوم، بأنهم أقوياء. لكنهم خافوا من قوتهم، فخشوا أن يمضوا قدماً. وكان اتجاه حركتهم خطوة واحدة إلى الخلف، وتحولت المؤسسات الجماهيرية التي قادت يوم الأرض إلى غاية في حدّ ذاتها. فقد بدأت، بعد يوم الأرض، عملية مأسسة انبثقت منها منظمات وحركات سياسية جديدة، وثبتت المؤسسات القديمة. وابتدأت الحركة القومية الفلسطينية (منظمة التحرير الفلسطينية)، بعد يوم الأرض، توجّه اهتماماً إلى الفلسطينيين مواطني إسرائيل، وشرعت في إقامة علاقات سياسية مباشرة بالسكان العرب عبر منظمات ومؤتمرات دولية، وتدخلت تدخلاً مباشراً في مجرى الانتخابات للكنيست ـ بالدعوة إلى تأييد «الجبهة الديمقراطية للسلام والمساواة»، ثم الجبهة وقائمة «الحركة التقدمية»، وبتوجيه أموال إلى صناديق ومؤسسات جماهيرية من خارج البلد. وساعدت الحركة القومية الفلسطينية في مأسسة حركة الاحتجاج التي أخذت تتطور بين العرب في إسرائيل. فقد ساهمت هذه الأموال في تأطير الاحتجاج في مؤسسات تعمل ضمن إطار القانون الإسرائيلي ـ الأسرلة. وبدأت تظهر في الصحف الفلسطينية نغمة مديح للعرب في إسرائيل، ممزوجة بالكثير من الرومانسية حول «التشبث بالأرض» و«البقاء في الوطن». هذا المديح زاد في التقدير الذاتي لدى العرب في إسرائيل بصورة لا تتلاءم أبداً مع الممارسة السياسية في واقع ما بعد يوم الأرض. إن قسماً صغيراً فقط من التيارات السياسية الفاعلة في الوسط العربي ـ وخصوصاً أبناء البلد وجزء من«الحركة التقدمية» ـ رأى ويرى في العلاقة بمنظمة التحرير أمراً استراتيجياً، بينما رأى الآخرون في تلك العلاقة وسيلة تخدم عملية المأسسة داخل دولة إسرائيل. وقد اقترنت بداية هذه العملية زمنياً ـ أي منذ نهاية السبعينات ـ بتبني منظمة التحرير لبرنامج الدولة الفلسطينية في الضفة والقطاع، الذي حوّل العرب في إسرائيل عملياً إلى قوة ديمقراطية مساعدة داخل المجتمع الإسرائيلي.

منذ يوم الأرض سنة ١٩٧٦، مرّت بالسكان العرب مرحلة انتقال فيما يختص بمأسسة منظماتهم الجماهيرية: فبدلاً من حركات احتجاج قومي ـ مدني قامت هيئات محلية وقطرية، ذات طابع تمثيلي محلي. وحل محل سيطرة الحزب الشيوعي، في نهاية الثمانينات، نوع من التوازن بين عدد من التيارات السياسية، بما في ذلك أولئك الذين يؤيدون الأحزاب الصهيونية. وتتألف «لجنة المتابعة

العليا»، التي تشمل هيئات ومنظمات عديدة إضافة إلى اللجنة القطرية للسلطات المحلية العربية، من عدد من أعضاء الكنيست العرب بينهم أعضاء كنيست يمثلون أحزاباً صهيونية. هذا التيار لم يعد يعتبر تيار «متعاونين» أو «عملاء»، بل أصبح أحد التيارات السياسية المشروعة بين السكان العرب. ومنذ نشوء المؤسسة السياسية لـ «عرب إسرائيل»، والتي تشمل التنظيمات والهيئات والأحزاب المختلفة، دخلت أزمة تسمى اليوم «أزمة النشاط السياسي بين السكان العرب». ولم تظهر هذه الأزمة علانية إلا بعد أن انتهت مرحلة «الاستهلاك» السياسي ليوم الأرض، وبعد أن هدأ التماثل الفعّال مع الانتفاضة في مرحلتها الأولى.

وقد وضّحت الانتفاضة الفارق بين الفلسطينيين في إسرائيل والفلسطينيين في المناطق المحتلة. لكنْ عندما برزت الحاجة إلى توضيح الملامح المميزة والموحدة، تبيّن أنه باستثناء الادعاء أن ليس للانتفاضة مكان في الجليل والمثلث، لا يوجد للقوى السياسية الفاعلة بين السكان العرب أية استراتيجية سياسية ذات شأن. وبدلاً من رؤية التوازن على أنه حاجة تسد نقصاً، إضافة إلى كونه تقييداً للاستراتيجية، أصبح هو الاستراتيجية ذاتها. لقد شُغل السكان العرب بالصراعات الداخلية أعواماً عديدة، إلى أن كُسر احتكار الحزب الشيوعي. لكن بعد كسر هذا الاحتكار تبيّن أن ليس للقوى السياسية الجديدة شيء جديد تقوله ـ باستثناء الدعوة المعروفة إلى «الدولتين» وإلى «المساواة»، وهي التي توحد جميع القوى السياسية الفاعلة في الوسط العربي في أيامنا. هذه الدعوة ـ إلى دولة فلسطينية في الضفة والقطاع وإلى المساواة للمواطنين العرب في إسرائيل ـ تحولت أيضاً إلى شعار ينادي به النشيطون العرب في الأحزاب الصهيونية. لكن أياً من هذه القوى السياسية لا تجرؤ على تعريف ما تقصده حين تتحدث عن المساواة.

يتضح عملياً أن الشعار يخدم هدفاً واحداً واضحاً، حين لا يُعرّف ولا يوضّح مدلوله، هو الانفصال بين البعد القومي والبعد المدني في النشاط السياسي بين الجماهير العربية. فالبعد القومي يُقذف به إلى ما وراء الخط الأخضر، حيث من المفروض أن يتحقق (ولم يؤخذ في الحسبان إمكان عدم حدوث ذلك). أمّا قضية العرب في إسرائيل فتعرَّف بأنها قضية مدنية. لكنْ، حتى القضية المدنية ليست معرّفة أو محدودة أبداً، الأمر الذي جعلها تتخذ شكل مطالب ميزانية فقط. ويقود رؤساء المجالس المحلية النضال من أجل المساواة في ميزانيات المجالس، وينشئ هذا النضال قيادة على صورته ومثاله. إن الانفصال الواعي عن القضية القومية يترك خلفه كاريكاتور النضال المدني.

في حالة العرب في إسرائيل، فإن القضية المدنية لا تشكل قطاعاً مستقلاً في حد ذاته، لكنها جزء من القضية القومية، شئنا أم أبينا. فمن دون هذا البعد تتحول قضية الميزانيات إلى قضية مجالس ورؤساء مجالس، لا تُسيِّس ولا تجنِّد للنشاط السياسي. ولن يعود العنصر القومي ثانية إلا إذا حُدِّد وعُرِّف معنى «المواطنة»، أي البعد المدني حتى النهاية؛ أي عندما يرفع العرب في إسرائيل مطلب أن تتحول دولة إسرائيل إلى دولة كل مواطنيها. هذا مطلب مدنيّ بكل معنى الكلمة، إلا أنه قائم على علامة استفهام توضع حول ماهية الدولة. وهناك قوانين في إسرائيل تمنع أية قائمة ترفع لواء مطلب المساواة المدنية، بشكلها المحدد والواضح، من الترشيح للكنيست. ان تعريف المساواة، عبر مطلب تحويل الدولة إلى دولة كل مواطنيها، تعريف ليبرالي بسيط ليس له أية صلة بيمين أو يسار. غير أن هذا المطلب الذي يعتبر في أماكن كثيرة في العالم مطلباً ليبرالياً، يتحول في إسرائيل إلى مطلب لليسار، كما هو حال العديد من المطالب ذات الطابع الديمقراطي البحت في إسرائيل.

لقد تعلمت السلطة الإسرائيلية أيضاً من التجربة، وأحدثت تغييرات في سياستها. والواقع أن «سياسة الأمن» في تعاملها مع عرب إسرائيل أصبحت أكثر حنكة وذكاء، وتجلّى ذلك في إقامة أجهزة مراقبة وسيطرة جديدة تنسق بين فعاليات الأجسام المختلفة: الشرطة، المباحث (الشاباك)... إلخ. وقد تطورت هذه الحنكة، بصورة خاصة، في العام الأول للانتفاضة. لكنْ، لا شك في أن السياسة الرسمية تجاه العرب في إسرائيل تحولت إلى تمييز قومي مركّب حل محل التمييز القومي الحاد والبسيط. وبرزت هذه السياسة في تعيين وزير للشؤون العربية بدلاً من مستشار في الشؤون العربية فحسب، كما في محاولة معالجة قضايا الدروز والبدو بخاصة، ومؤخراً في محاولة إقناع الشبان المسيحيين بالتجنّد في الجيش.

هناك ميل إلى التحدّث مع «لجنة رؤساء السلطات المحلية» من دون الاعتراف بها رسمياً، أي منع هذه اللجنة من أن تتحول إلى قيادة قومية من ناحية، وعدم إتاحة الفرصة لها لتنظّم نفسها كجسم «اتونومي» تعترف السلطة به، من ناحية أخرى. لكن التطور المعنوي المهم هو أن رجال المؤسسة الحاكمة يتحدثون بكل صراحة عن أن هناك مشكلات، بل يعترفون بوجود التمييز القومي. ونتيجة ذلك زال النقاش العقيم في شأن وجود الحقائق أو عدم وجودها. إن الاعتراف بالحقائق يؤدي إلى تمحور النقاش حول آراء وتوجهات سياسية، لأن الاعتراف بوجود التمييز يوجب عدداً من الردود: فمن ناحية، إعطاء التمييز شرعية في ضوء الحقيقة أن الحديث هو عن دولة يهودية، ومن ناحية أُخرى المطالبة بإلغاء التمييز.

وفي هذه الأثناء يمكن أن يوجد، ولمدة طويلة نسبياً، اختيار مرحلي يخفف حدة التمييز على الصعيد الفردي (لا الجماعي)، مع وجود إمكان لتقدّم وتحسين مواقع (حراك اجتماعي/اقتصادي) عن طريق المبادرة الاقتصادية والامتياز المهني. هذه هي الخيارات التي تشجعها الإنتلجنسيا العربية في الداخل. ليس هناك ما يمنع الامتياز و«المبادرة الاقتصادية» (هذه هي الكلمة الرائجة) كاختيار فردي، لكنْ حين يعرض مثل هذا الخيار على العرب كمجموعة سكانية كاملة، فإن ذلك لا يؤدي إلى اللاتسيُّس، بكل ما يقترن بذلك من ظواهر خلقية سلبية، فحسب، بل يؤدي أيضاً إلى انتشار نمط جديد من الشخصية العربية، يقبل بالتهميش الاجتماعي كشرط لـ «النجاح الشخصي». إن حاملي مثل هذه القيم هم نماذج بشرية من نوع خاص، تتطور في الوسط العربي في السنوات الأخيرة، ولا يمكنها أن تمثل مستقبل هذا المجتمع، ولا أي مجتمع يريد الحياة. ان «الاندماج» المقترح على الأساس الفردي اندماج كاذب، قائم عن التنازل عن الهوية، وعلى تحويل الأقنعة الإسرائيلية إلى جلد إنساني. إن الأسرلة كخيار ثقافي ـ جماعي ليست مطروحة، بل لا يمكن أن تكون مطروحة؛ وذلك ليس فقط لأننا لا نعيش في مجتمع قائم على «التنوير»، ولا لأننا نعيش في دولة غير معنية بإقامة أمّة على أساس الانتماء المدني، ولا لأنه ظهر في هذا القرن أن الاندماج اختيار قائم فقط على التعددية الثقافية التي تتضمن مساواة بين الثقافات فحسب، بل لأن المهم هو أننا نعيش في دولة جمهورانية إثنيّة من أسوأ الأنواع. إن الأسرلة كخيار ثقافي ـ سياسي معناها التهميش، أي أن تحكم على نفسك بأن تعيش بلا هوية أصلية، على هامش مجتمع يحوّل التهوّد الديني، أو الوطنية العسكرانية، إلى مقاييس الانتماء إلى المجموع.

إنّ لاتسيّس الموقف من الواقع الاجتماعي السياسي، وأزمة النشاط السياسي بين العرب في إسرائيل، يؤديان إلى هوية مقترنة بالتفتت المعنوي والتسيب الخلقي. أما المثقفون، أو الإنتلجنسيا العربية، فلم ينجبوا بعد من صفوفهم سلطة معنوية، أو خلقية، ترسم الطريق لهذا المجتمع. في هذا الوضع أخذت الحركة الإسلامية على عاتقها مهمة كلاسيكية للحركات الأصولية، تعبر عن ردة فعل تجاه حالة من الشذوذ الحضاري[11] وأزمة الهوية. لكن الأصولية تمتنع عن إعطاء بديل تتوفر فيه عناصر مجابهة للواقع، بل هي تدعو إلى استدبار الواقع. وقد يبدو الاستنتاج غريباً

---

(١١) ترجمة لـ Cultural Anomaly النابعة من رؤية الحضارة والثقافة المسيطرة كحضارة متفوقة، تتبعها الرغبة في الانضمام إليها والالتحاق بها. لكن هذه الرغبة تصطدم بعوائق بنيوية في المبنى السياسي ـ الاجتماعي للمجتمع تمنع من تحقيق هذه الرغبة.

أول وهلة، إلا أنه لا شك في أن الإسلام السياسي يتضمن عناصر قوية من اللاتسيّس في الموقف من الواقع والدولة.

إن عملية لاتسيّس الواقع تجري، مؤخراً، في كثير من المجالات. فالتعليم العربي مشغول بمشاريع الحوار والتعايش وذلك معناه لاتسيّس الواقع بتحويل السياسة إلى نوع من الدينامية الجماعية والعلاج النفساني (الجماعي)[١٢] بين التلاميذ والمعلمين اليهود والعرب. إلى جانب ذلك، ينتشر نوع جديد من التنظيمات والمؤسسات التي تهدف إلى استمالة الحكومة للاهتمام بقضايا الوسط العربي. وتتلخص الرؤيا الأساسية لهذه المؤسسات في أن سرّ المشكلة هو إهمال السلطة التنفيذية، وليس الموقف السياسي الأساسي للمؤسسة الحاكمة. هذه الظواهر الآخذة في الانتشار هي، في حد ذاتها، مظاهر أزمة سياسية وليست حلاً لهذه الأزمة. ولا يكون حل الأزمة السياسية إلا بطريق سياسية، وبرسم برنامج جديد من خلال قوى جديدة. كل هذا يجب أن يحدث سريعاً، قبل أن يفوت الوقت، وقبل أن يجتاز هذا المجتمع عملية تهميش كلي، وقبل أن يصبح النموذج المأساوي لعرب اللد والرملة وعكا ويافا واقع العرب في إسرائيل ومستقبلهم.

٦ ـ بعد «يوم الأرض» أُثيرت قضية الاعتراف بالسكان العرب في إسرائيل كأقلية قومية. ومعروف أن الحكم الإسرائيلي لا يمنح العرب أية حقوق جماعية، إلا على أساس الانتماء الديني، بل ان ذلك لا يتم، في حالة الطائفة الإسلامية، من دون مراقبة من قبل السلطة وتدخّل منها (مثلاً قضية الوقف الإسلامي وتعيين القضاة الشرعيين). وفي كل حال، فإن إسرائيل تتحدث بصورة رسمية عن «أبناء الأقليات» لا عن أقلية قومية عربية. إلا أن ذلك المطلب ظل يدور في مختلف الأوساط السياسية. فقد بدأ الحزب الشيوعي مثلاً يتحدث عن حقوق يومية (مدنية)، وعن حقوق قومية. غير أنه لم تجر أية محاولة لتعريف مدلول «الحقوق القومية»، عند الحديث عن العرب في إسرائيل. وقد تبنت «القائمة التقدمية»، مؤخراً، مطلب الاعتراف بالعرب في إسرائيل كأقلية قومية، لكنها لم تفسر مدلولات هذا الاعتراف.

إن الاعتراف بالأقلية العربية في إسرائيل كأقلية قومية هو اعتراف بحقوقهم الجماعية؛ أي الاعتراف بحقهم في إدارة شؤونهم الثقافية. وتتطرق «الأتونوميا» عادة إلى أوضاع أقليات قومية حصلت على المواطنة، لكنها لم تجد تعبيراً عن

(١٢) ترجمة لـ Group Dynamics و Group Therapy.

قوميتها وخصوصيتها الحضارية في الدولة القومية. إن «الأتونوميا»، في هذه الحالة، «امتياز» يتجاوز المساواة المدنية لملء ذلك الفراغ. وفي حالة العرب في إسرائيل، فقد جرى التنازل التاريخي عن الوطن كدولة من قبل أهل البلد الذين بقوا فيه. وهكذا، فإن «الأتونوميا»، إضافة إلى المساواة التامة في الحقوق، هي تسوية تاريخية تُجرى مع أبناء البلد، السكان الأصليين، مواطني الدولة. وهي لا تمس حقوقهم المدنية، أو علاقتهم بالحكم المركزي. ولا تقام «الأتونوميا»، في هذه الحالة، على أساس إقليمي (هناك مدن مختلطة، والسكان العرب موزعون على عدة مناطق)، بل على أساس شخصي.

أما فيما يتعلق بالمناطق المحتلة، فالأمر مختلف. إذ يجب ألا تكون «الأتونوميا» بديلاً من السيادة، ولا تعويضاً منها. يمكن أن نفهم قيام حكم ذاتي في المناطق المحتلة إذا توفرت فيه عملية انتقال الحكم بالتدريج إلى يد الشعب الواقع تحت الاحتلال. هذه العملية ليست مألوفة تدريجياً، لكن من أجل إتمامها لا بد من الاتفاق بين المحتل والمحتلين على أن يكون الهدف النهائي هو السيادة والاستقلال. وفي حالة إسرائيل، فإن الدولة المحتلة لا تقترح انتقالاً إلى السيادة، ولا تعلن مثل هذا الإمكان حتى ولا في المستقبل البعيد، أي أن الدولة المحتلة تقترح «أتونوميا» أقليات قومية لشعب تحت الاحتلال. مثل هذا الشكل من «الأتونوميا» عنوانه هو: الأقلية القومية العربية في إسرائيل. هذا الفارق يجب أن يُسمع لا بسبب الخيار الذي يطرحه لمستقبل العرب في إسرائيل فقط، بل لأنه يوضح الخيارات في الأراضي المحتلة ويدعم بصورة فعّالة، وليس بالتضامن السلبي، النضال ضد الاحتلال. ليس في الإمكان أن نفصل في مقال واحد، أو في محاضرة واحدة، نموذجاً مسهباً لـ «الأتونوميا»، إنما أردت أن أعرض أمامكم الاختيار المبدئي. وأنا لست ممن يؤمنون بتطوير نماذج نظرية جاهزة ومتكاملة، ومحاولة فرضها على الواقع المركّب. فلا بد من أن يتطور الخيار بالتدريج، وتقترحه بالتفصيل القوى والنخب التي ستطالب به. ولا ضرورة لاقتراح نموذج مفصّل سلفاً، إلا من باب التمارين النظرية. هناك ضرورة لاقتراح الخيار والبدء بتطويره، ليصبح مع الوقت أكثر تركيباً، أي أكثر عينية.

ينبغي لليسار والأوساط العقلانية والقوى الديمقراطية ألا تترك خيار الأقلية القومية الثقافي في يد القوى الدينية ـ السياسية. هناك، حالياً، خياران ثقافيان ينطويان على أزمة: أ ـ تهميش ثقافي للمجتمع العربي عبر اندماج فردي على هامش المجتمع الإسرائيلي؛ ب ـ ردة فعل تجاه التهميش البادي في الإدبار والانغلاق الثقافي، في صيغة الأصولية.

علينا أن نقترح البديل الثالث، وهو البديل السياسي الثقافي القائم على الإيمان بالقيم والمساواة والحرية والعدل الاجتماعي والتعاون اليهودي ـ العربي، القائم على المساواة والاحترام المتبادل. إن الحياة الاجتماعية والثقافية للسكان العرب في إسرائيل قد تجاوزت مرحلة الانتقال إلى مرحلة الأزمة: أزمة الشذوذ الثقافي، أزمة الهوية. ويعود الشذوذ الثقافي إلى الرغبة الجامحة في التساوي مع الثقافة السائدة، واستمرار تحقيق هذه الرغبة نتيجة عوائق بنيوية يضعها المجتمع، وتثبتها الدولة العنصرية في مبناها. علينا أن نكون قادرين على اقتراح طريق عصري للتطور الثقافي والاجتماعي، عصري وتحرري، والتخلص من عقدة التساوي مع الثقافة العنصرية السائدة، أو من ردة الفعل الأصولية تجاهها.

فمثلاً، يتوفر إمكان الدعوة إلى مساواة المرأة في المجتمع العربي، من دون أن يرتبط ذلك بعملية التهميش في المجتمع الإسرائيلي. كما يجب البحث عن إمكان إحياء الثقافة العربية، عبر التفتيش عن العناصر التحررية فيها، من دون الوقوع في فخ الشوفينية، أو من دون أن نزعم قيماً ـ إيجابية أو سلبية ـ للانتماء القومي.

إن الحكم الذاتي ليس بديلاً من الاندماج، ولا بديلاً من المساواة التامة. والاندماج في دولة، هي موضوعياً ثنائية القومية، لا يكون بـ «الإذناب» (التبعية الذيلية) ليهودية الدولة، بل لا يمكن إلا على أساس تعدّدية ثقافية تترك للأقلية القومية مجالاً من الإدارة الذاتية. إن الاندماج، في هذه الحالة، هو المساواة التامة في دولة مواطنيها. لكن هذه المساواة هي مساواة بين المختلفين لا مساواة بين المتساوين.

الحكم الذاتي، إذاً، ليس بديلاً من المساواة بين القوميات في دول مختلفة، ولا بين القوميات في دولة واحدة؛ بل هو متمِّم ومكمِّل طبيعي للمساواة. ليس هنالك حل للقضية القومية في حكم ذاتي، وإنما في دولة قومية. كذلك ليس هنالك حل لقضية الأقليات في حكم ذاتي، وإنما بالمساواة التي يكمّلها الحكم الذاتي. لقد آن الأوان لإيقاف فكرة الحكم الذاتي على رجليها بعد أن اقترحتها الحكومات الإسرائيلية وهي واقفة على رأسها(١٣).

---

(١٣) انظر فكرة الحكم الذاتي في المدرسة الماركسية النمساوية، في: Otto Bauer, *Die Nationalitätenfrage und die Sozialdemokratie*, Marx-Studien, Blätter zur Theorie und Politik des Wissenschaftlichen Sozialismus; 2. Bd. (Wien: Verlag der Wiener Volksbuchhandlung, 1907).

طرحت فكرة الحكم الذاتي الثقافي للعرب في إسرائيل بديلاً من المساواة التامة، مع الاحتفاظ بطابع الدولة اليهودي، بل من أجل تقوية هذا الطابع، في دراسة صغيرة أعدها كلود كلاين من كلية الحقوق في الجامعة =

٧ ـ يمكن اعتبار نتائج الانتخابات للكنيست الثالث عشر نقطة تحوّل ذات شأن في التاريخ السياسي للأقلية الفلسطينية في إسرائيل. وقد بدت بوادر هذا التحول في مرحلة التحضير لهذه الانتخابات، عندما تحولت الانتخابات الأولية (Primaries) في حزب العمل إلى ظاهرة سياسية واجتماعية علنية، شارك فيها ١٦ ألف مواطن عربي اكتتبوا في هذا الحزب لإنجاح هذا المرشح أو ذاك، ودفعوا رسوم عضوية من أجل المساهمة. وكان الجديد هو مدى شرعية هذا النشاط الاجتماعي، وغياب أي اعتراض فلسطيني عليه سواء كان رسمياً أو غير رسمي. وكانت هذه الظاهرة نتيجة حتمية للتحولات التي سبقت الإشارة إليها في أوساط الأقلية الفلسطينية خلال الثمانينات.

في هذه الانتخابات، حازت الأحزاب الصهيونية على أكثر قليلاً من خمسين في المئة من الأصوات العربية (٢٧٠ ألف صوت) لتصل إلى الأغلبية أول مرة منذ يوم الأرض. وقد طرأ ارتفاع ملحوظ في تأييد كل من حزب العمل من ١٦,٤ بالمئة في انتخابات الكنيست الثاني عشر إلى ٢٠,٣ بالمئة في الانتخابات الأخيرة، والليكود من ٦,٧ بالمئة إلى ٨,٤ بالمئة، و«شاس» من ٠,٥ بالمئة إلى ٤,٩ بالمئة، والمفدال من ٣,١ بالمئة إلى ٤,٨ بالمئة، كما انخفض تأييد الجبهة الديمقراطية للسلام والمساواة من ٣٣,٤ بالمئة إلى ٢٣,٢ بالمئة، والقائمة التقدمية من ١٤ بالمئة إلى ٩,٢ بالمئة، وارتفع التأييد للحزب الديمقراطي العربي من ١١,٣ بالمئة إلى ١٥,٢ بالمئة.

لن أتطرق، في هذه الدراسة، إلى العديد من النظريات التي تتناول التصويت لدى الأقلية الفلسطينية، وتقدم له نماذج إحصائية وتحليلية. كما لن أتناول النظريات التي تتعامل مع الانتخابات في هذه الحالة كأنها استطلاع للرأي العام، ولا النظريات التي ترفض التعامل مع الصوت العربي كموقف سياسي، وذلك لانعدام التقاليد الديمقراطية في العالم العربي، وإنما تعتبره أداة للحصول على مصالح يومية لدى مختلف الوزارات، لا بل كبضاعة تُعرض للبيع في موسم الانتخابات[١٤].

= العبرية بطلب من المركز الدولي للسلام في الشرق الأوسط (في تل أبيب): Claude Klein, *Israel as a Nation-State and the Problem of the Arab Minority: In Search of a Status* (Jerusalem, December 1987).

(١٤) نشرت صحيفة *Gobus* ملحقاً كاملاً يمكن اعتباره وثيقة خطرة تفصل عملية شراء الأصوات في الوسط العربي، وخصوصاً في القرى الصغيرة وفي أوساط البدو والدروز، وفي التجمعات الكبيرة إلى حد ما، وذلك عن طريق التسهيلات التي تقدمها الوزارات المختلفة، وعن طريق الشراء المباشر بالمال. انظر: *Globus* (Tel-Aviv), 31/8/1992.

لا شك في أن هناك مؤشرات جدية على تحوّل تاريخي في الوسط العربي، تجلى في نتائج الانتخابات، كما تجلّى في مناقشتها فيما بعد، وفي المواقف التي اتخذتها الأحزاب العربية من الائتلاف الحكومي. ومن الممكن تلخيص هذه المؤشرات بالنقاط التالية:

أ ـ عودة الشرعية للأحزاب الصهيونية في الوسط العربي: وتتجاوز هذه العودة الارتفاع الكمي في الأصوات إلى تغيّر في التعامل مع فكرة التعاون مع الأحزاب الصهيونية لتتحول إلى استراتيجية للتغيير المتدرج عبر القبول بالاندماج على هامش الدولة اليهودية كثمن يدفع لتحصيل بعض الحقوق والمطالب، ولدفع «العملية السلمية» إلى الأمام في حالة وجود موقف يبحث عن مبرر أكثر تركيباً من المصالح اليومية. ويلاحَظ في هذا السياق، أن مواقف الأعضاء العرب في الأحزاب الصهيونية حتى حزب العمل لا تختلف، في صيغتها، عن مواقف الجبهة الديمقراطية أو الحزب الديمقراطي العربي. وهي تتجلّى في إقامة دولة فلسطينية مستقلة في الضفة الغربية وقطاع غزة، وهو موقف لا يخدم النضال من أجل هذا الهدف بقدر ما يخدم فكرة التخلّص من البعد القومي والقذف به إلى ما وراء الخط الأخضر. وفي الحقيقة، فإن التيارات التي تمثل هذا الموقف تقبل كلها أي حل يقبل فلسطينيو الضفة والقطاع به؛ أي أن شعار الدولة الفلسطينية ليس استراتيجياً. إضافة إليه وبواو العطف تضاف كلمة المساواة من دون رابط بين الاثنين، والمساواة غير معرّفة تعريفاً واضحاً كما سبق أن تناولنا هذا الموضوع.

وقد احتدمت أزمة هذه الاستراتيجية عند الحديث عن مطلب «الوزير العربي» في الحكومة الإسرائيلية. وكما هو معروف، ساهم العرب في الائتلاف الحكومي بخمسة مقاعد من داخله وخمسة مقاعد من خارجه. فقد حصل حزب العمل على ثلاثة مقاعد كاملة من الأصوات العربية، وحصلت «ميرتس» شريكته في الائتلاف على مقعد واحد، وكذلك حركة «شاس». كما حصلت الجبهة الديمقراطية والحزب الديمقراطي العربي معاً على خمسة مقاعد دعما فيها الائتلاف الحكومي من دون الانضمام إليه. وإزاء مثل هذا الوزن للأصوات العربية (تم الوصول إليه من دون تحقيق الوحدة الشاملة ـ وهي وهم في مسألة أقلية قومية فلسطينية داخل إسرائيل)، طالب بعض القوى بتعيين وزير عربي في حكومة الائتلاف. وعند طرح مثل هذا الطلب بدا الأعضاء العرب في الأحزاب الصهيونية أكثر مثابرة من زملائهم أعضاء الجبهة الديمقراطية والحزب الديمقراطي؛ فالأولون طالبوا بالمنصب لأنفسهم، في حين طالب به أعضاء الجبهة والحزب من أجل غيرهم؛ أي من أجل الأعضاء العرب في الائتلاف. لقد كانت هذه القضية حالة كلاسية لأزمة الموقف السياسي

العربي في الداخل، والذي يؤدي إذا ما كان مثابراً إلى تأييد استراتيجية العمل في إطار الأحزاب الصهيونية. فإذا كانت الاستراتيجية تقبل بالاندماج على هامش الدولة اليهودية، فإن أفضل طريقة لتحقيق ذلك هي الحصول على بعض المكاسب من خلال الاندماج على هامش الأحزاب الصهيونية ـ هذا على الأقل استنتاج قطاع واسع من الأقلية الفلسطينية في إسرائيل.

ب ـ لم تتمكن الحركة الإسلامية من إلزام أعضائها ومؤيديها بالتزام موقف سياسي موحد. أي أنها لم تتمكن من التبلور كحركة سياسية قطرية. لقد توزعت أصوات مؤيديها على الخريطة السياسية الإسرائيلية مثل أصوات بقية الناخبين العرب، ما عدا استثناءات مثل الجبهة. وحتى في حالة الجبهة فليس هناك شك في أنها حصلت على بعض أصوات مؤيدي الحركة الإسلامية في أم الفحم، لأن مرشحها الثالث ينتمي إلى هذه البلدة. إن لهذه الحقيقة مغازي بعيدة التأثير في مستقبل هذه الحركة، تلقي ظلاً على إمكان تجاوزها للتنظيم المحلي البلدي إلى المستوى القطري في دولة مثل إسرائيل. في مثل هذه الدول التي لا يطرح فيها شعار الدولة الإسلامية، ليس للحركة الإسلامية ما يميزها من الأحزاب الأخرى في الموقف السياسي؛ فهي لا تقدم بديلاً في هذه الحالة.

ج ـ كان غياب دور منظمة التحرير الفلسطينية حاضراً في هذه الانتخابات أكثر من أية انتخابات أُخرى منذ يوم الأرض. فمنذ يوم الأرض وقيادة المنظمة تحاول التأثير في مجريات الانتخابات بدعم الجبهة الديمقراطية للسلام والمساواة والحركة التقدمية. لكن في هذه الانتخابات تخلت قيادة المنظمة بصورة واضحة عن ذلك لمصلحة فكرة الوحدة بين الأحزاب العربية؛ وهي فكرة لم تكن ممكنة التحقيق، ولذلك كان في الإمكان تفسير موقف المنظمة من عدة وجوه. لم يكن دور المنظمة حاسماً في يوم من الأيام في التأثير في تصويت العرب في إسرائيل، لكنه كان ذا شأن كموقف. غير أن الموقف لم يكن واضحاً هذه المرة. ودخل الساحة عنصر جديد سيكون له بعض التأثير في المستقبل، هو الدور المصري الذي دعم الحزب الديمقراطي العربي، أو فُسّر كذلك، والأمران سيان من حيث التأثير. وبحكم العلاقة بين العرب في إسرائيل ومصر، الناجمة عن كونها هدف السياحة الأول بالنسبة إليهم، إضافة إلى وزنها الحضاري وعلاقات السلام التي تربطها بإسرائيل، فإنه يبدو أن هناك مستقبلاً لدور أكبر للنظام المصري الذي سيخضع العلاقات بالعرب في إسرائيل لمستلزمات علاقته بالدولة اليهودية.

د ـ يبقى التأثير الأكبر في الانتخابات للعلاقة التي تحكم الأقلية الفلسطينية

بجهاز السلطة في إسرائيل؛ وهي علاقات تحولت من التمييز البسيط إلى التمييز المركب الذي يترك هامشاً لدمج العرب في إسرائيل من خلال المبادرة الاقتصادية والوظائف الحكومية، وزيادة ميزانيات السلطات المحلية، والتوصل إلى حلول وسط بشأن مسطّحات البناء، وتغيير ملائم في وسائل الإعلام الرسمية الناطقة بالعربية لتتحول من وسيلة الحرب النفسية إلى اهتمام بالقضايا اليومية للعرب في إسرائيل. لم تعد السلطة بحاجة إلى «قوائم عربية» مرتبطة بالأحزاب الصهيونية وأجهزة الاستخبارات، بل توصلت إلى مزيج من سياسة التمييز القومي والأسرلة المحدودة التي تتجاوب معها فئات اجتماعية نمت عبر عملية طويلة من التحديث المشوه. إن الأسرلة المشوهة هي التحدي الأساسي الذي تطرحه الانتخابات للكنيست الثالث عشر على حلبة الأقلية الفلسطينية في إسرائيل ـ هذه الأقلية المعادية للاحتلال والمستفيدة منه في الوقت نفسه؛ المعادية للهجرة اليهودية والمستفيدة منها في الوقت ذاته ـ أقلية فلسطينية في دولة يهودية في عصر مؤامرة تحويل القضية الفلسطينية إلى قضايا أقليات.

(٢)
العربي الإسرائيلي
قراءة في الخطاب السياسي المبتور(*)

(*) نشرت هذه الدراسة في: مجلة الدراسات الفلسطينية، العدد ٢٤ (خريف ١٩٩٥)، ص ٢٦ ـ ٥٤. كما نشرت بالعربية والفرنسية.

بعد أن حل الإعجاب القائم على الهزيمة في السبعينيات محل تخوين الأقلية العربية في إسرائيل أو تجاهلها في أفضل حالات الخطاب السياسي العربي، عاد الإرتباك من جديد ليحكم تقييم أوضاع ودور هؤلاء العرب في إسرائيل، والذين غدوا يطلون على الدول العربية المجاورة من على الهامش الديمقراطي للتلفزيون الإسرائيلي. إنهم يقاطعون رؤساء ـ الحكومة ـ والوزراء في جلسات البرلمان، فهل هذا دليل على وطنية فلسطينية، أم دليل توطيد الجانب الإسرائيلي الواثق في النفوس المبتورة؟ أم هو تقليد عربي للإسرائيلي الواثق من نفسه في دولته؟ العربي الإسرائيلي يمثل دور الإسرائيلي؟ ومن ناحية أخرى تراهم يهنئون الوزراء والرؤساء في يوم استقلال إسرائيل في حفلات أعدت خصيصاً للتهاني «بالعيد». العرب يهنئون بالاستقلال، لا كما هنأ عضو الكنيست العربي في حينه رئيس الدولة بعبارة: «نحيي دولة إسرائيل المزعومة»، حاسباً أن «المزعومة» من «الزعامة»، والزعامة قريبة على قلب ممثلي الحمائل ـ العشائر الذين كانوا يتوسطون العلاقة بين السلطة والمجتمع في حينه. إنهم في هذه المرة يهنئون دون خوف الخمسينيات والستينيات في «الدولة المزعومة». ومن ناحية أخرى، ومنذ أيام استقلال ثلاثة تسمح إسرائيل للعربي الإسرائيلي لا بتهنئتها من خارج الاحتفال فحسب، وإنما بالمشاركة في الحدث المركزي ليوم الاستقلال. لقد أفرد مكان لعربي واحد في كل مرة لإشعال واحدة من الاثنتي عشرة شعلة التي تمثل قطاعات الحياة المختلفة في إسرائيل.

لقد ولى إلى غير رجعة عربي دولة إسرائيل المزعومة، ولكن كما يبدو فقد ولى أيضاً عربي «البقية الباقية» الصامد على أرضه. لقد كان الصمود والبقاء متخيلاً في شتات فلسطيني يبحث عن صورته المعكوسة، ثم غدا الصمود والبقاء آلية نرجسية تعوض عن غياب الاستراتيجية السياسية عند أقلية مهزومة في الدولة القائمة على أنقاض شعبها. وأخيراً أصبح البقاء والصمود عملية أسرلة عندما تجرد

من بعده القومي. وهي أسرلة مبتورة بالضرورة لأنها لا تقوم ولا يمكن أن تقوم على المساواة، وذلك ليس لأن العرب جزء من أمة في «حالة حرب» مع إسرائيل، ولا لأن فجوة الحداثة تفصلهم عن تحقيق المساواة، كما تدعي نظريتا العلوم الاجتماعية الأساسيتان في إسرائيل. ففي أفضل الحالات تفسر هاتان النظريتان ما هو قائم، هذا إذا سلمنا بهما جدلاً، ولكنهما لا تفسران لماذا لن تكون المساواة ممكنة في المستقبل، حتى في حالة علاقات سلمية مع الدول العربية، طالما حافظت دولة إسرائيل على مبناها الحالي.

وضع الأقلية الفلسطينية ليس ثابتاً. ورغم استمرار وجود الفجوة في معدلات الدخل والمستوى المعيشي وغيره بين العرب واليهود إلاّ أن العرب في إسرائيل جزء من عملية التطور المستمرة، منذ العام ١٩٦٧، في ازدياد معدلات الاستثمار، وارتفاع المستوى الثقافي وارتفاع معدلات الاستهلاك وغيره. والسؤال الذي لا إجابة عنه هو ما العامل الأكثر تأثيراً، ارتفاع مستوى المعيشة بالنسبة للأمس أم استمرار وجود الفجوة بين العرب واليهود اليوم، إن كان ذلك في الوظائف الحكومية أو في الوظائف الإدارية غير الحكومية، أو في المستوى الثقافي، أو وضع البنية التحتية في القرية العربية وغير ذلك؟ وعدم إمكانية الإجابة عن هذا السؤال لا تعني أنه لا يتبلور إطار يعمل فيه المتغيران، التطور المستمر واستمرار التمييز، في الوقت ذاته. وهذا الإطار هو الإطار الإسرائيلي. لقد تأسرل العرب في إسرائيل حتى في كيفية تعاملهم مع الفجوة التي تفصلهم عن اليهود، وهم يحاولون قدر الإمكان في خطابهم السياسي السائد تجنب السؤال الجوهري حول العلاقة الأداتية بين اليهود ورفاهيتهم وبين الدولة.

لقد طرأ تغيير على أحد المؤشرات الأساسية التي استخدمها العرب للتدليل على التمييز ضدهم وهو الميزانيات المخصصة للسلطات المحلية محسوبة بالنسبة للفرد. فقد كانت المخصصات للفرد العربي لا تتجاوز عشر المخصصات للفرد اليهودي في السبعينيات، وقد وصلت حالياً إلى الثلث. ولم يبدأ هذا التغيير في فترة حزب العمل وإنما هو تغير مستمر بشكل تدريجي منذ أن نشأ في إسرائيل نظام الحزبين، أي منذ نهاية السبعينيات. هذا النظام الذي جعل للعرب في إسرائيل أهمية ما في الخارطة السياسية الإسرائيلية.

ولكن هذا التغيير، أو هذه الديناميكية، في أوضاع الأقلية العربية الفلسطينية لا يطال ثلاثة أمور جوهرية: ١ ـ استمرار التمييز في توزيع الخير العام والثروة الاجتماعية بين اليهود والعرب، إضافة إلى، أو بالاستناد إلى ٢ ـ ان دولة إسرائيل هي دولة الأكثرية اليهودية في طابعها وجوهرها وسلم أولوياتها أيضاً، ٣ ـ ان

العرب في إسرائيل لا يتمتعون بحقوق جماعية ـ حقوق الأقلية القومية ـ ما عدا حقوقهم كطوائف دينية (ملل) ـ وحتى هذا الحق منقوص في حالة المسلمين، وبخاصة فيما يتعلق بحق الطائفة الإسلامية في إدارة شؤون أوقافها، أو حقها في تعيين قضاتها الشرعيين.

كيف بالإمكان عقلنة هذا الوضع القائم في دولة تعرّف نفسها كدولة ديمقراطية في نهاية القرن العشرين؟ من الواضح أن تفسيرات منظري المؤسسة الإسرائيلية التقليديين لم تعد تكفي. وقد تعاملت هذه التفسيرات عموماً مع الغبن اللاحق بالمواطنين العرب من منطلق نظرية التحديث التي تقول بوجود فجوة بين مجتمع المستوطنين اليهود صاحب الحداثة وبين مجتمع «السكان المحلين» (Natives) الذي يمر بعملية تحديث وافدة عليه. والادعاء المركزي في تفنيد هذه النظرية لا يمكن أن يأتي إلا من خارج الأسرلة على وجه العموم. وهو أن الحداثة الإسرائيلية كانت تعني بالنسبة للفلسطينيين كشعب إجهاضاً تاريخياً لعملية تحديثهم التي بدأت قبل عام ١٩٤٨، ثم سد طريق التحديث أمام الأقلية الفلسطينية بعد عام ١٩٤٨، وذلك بفقدان هذا المجتمع النخبة الاقتصادية والسياسية والثقافية، والأهم من كل ذلك بفقدانه المدينة الفلسطينية وبقائه مجتمعاً قروياً يتعايش على العمل في المدينة اليهودية التي لا تستوعبه، ثم فقد القرية بفقدانه الزراعة فبقي لا مدنياً ولا قروياً ـ وربما كان هذا هو العربي الإسرائيلي. الحداثة الوحيدة التي يعرفها هي الحداثة اليهودية ينضم إليها مقلداً ومهمشاً ومطالباً في أفضل الحالات. والقرية التي فقدت القرية هي الأصالة الوحيدة التي يعيشها أو يحاول أن يستعيدها «كفولكلور». والفولكلور عادة يعاد إحياؤه في المدينة عن الريف، أما أن يعاد إحياؤه في الريف، فهذا يدل على أن القرية أصبحت تمثل دور ذاتها. وتفنيد نظرية التحديث يجب ألا ينسى الأثر المشوه، ولكن الحقيقي، الذي كان للتحديث القسري المفروض على بقايا المجتمع الفلسطيني في الداخل. ولكن كما قلنا فهذه الحجج لا يمكن إلا أن تأتي من خارج عملية الأسرلة، أي من منطلق الانتماء إلى الذاكرة الجماعية الفلسطينية، ذاكرة السكان الأصليين.

أما المنطلق الثاني لتفسير أوضاع الأقلية العربية، وما زال يستحضر سلباً وإيجاباً، هو الصراع العربي الإسرائيلي وانعدام الثقة «بولاء المواطنين العرب للدولة». وهو يستحضر إيجاباً[1] لدى أولئك الذين ما زالوا يعتقدون باستمرار

---

(١) انظر مثلاً: Jacob M. Landau, *The Arab Minority in Israel, 1967-1991: Political Aspects* (Oxford: Clarendon Press; New York: Oxford University Press, 1993).

الصراع القومي وبعدم ولاء الأقلية القومية العربية[٢]، وسلباً عند المؤمنين بأن المنطقة متجهة نحو السلام، وأن الأقلية الفلسطينية أثبتت ولاءها لدولة إسرائيل بشكل عام، وهم أكثرية العلماء الاجتماعيين في إسرائيل المنتمين إلى المعسكر المؤيد للعملية السلمية.

وبغض النظر عن لاالبرالية خطاب «الولاء للدولة» (ماذا يعني الولاء في الدولة الديمقراطية اللبرالية؟ ولماذا يجب أن يكون شرطاً لمنح الحقوق المتساوية، وما هي وسائل فحصه أصلاً؟)، وبغض النظر عن المطلب المشوه من العربي أن يكون موالياً للدولة التي قامت على أنقاضه ككيان قومي، فإن الأمر الأساسي هنا هو تبني هذا الخطاب السياسي الصهيوني، خطاب الولاء للدولة، وكأن الدولة علاقة عاطفية شخصية للمواطن، لدى فئات واسعة من ممثلي الأقلية العربية ونخبها في لقاء مع «الديمقراطيين اليهود» الذين يطالبون بحقوق الأقلية القومية العربية من منطلق ولائها للدولة، وبذلك لا يبترون عروبة العرب فحسب ولكن لبراليتهم أيضاً.

إضافة إلى ذلك فقد أثبت العرب في إسرائيل فعلاً أنهم من أكثر الأقليات القومية هدوءاً في القرن العشرين.

لا يعيش العرب في إسرائيل في أوضاع من المساواة في الحقوق أو في الفرص، ولكن العلاقة بينهم وبين الدولة ليست مجرد علاقة رقابة وسيطرة (Domination and Control)، بل هي علاقة أكثر تركيباً. وإن كان نموذج الاستعمار الداخلي (Internal Colonialism) صالحاً لشرح نشوء قضية هذه الأقلية تاريخياً، إلا أنه لا يشرح بنية العلاقة التي يعاد إنتاجها في الحاضر بين الدولة وبين الأقلية القومية بكافة تركيباتها، بما في ذلك عنصر تشكل الوعي. وفي أشكال الوعي السائدة في إسرائيل ليست العلاقة مجرد علاقة رقابة وسيطرة أو استعمار داخلي.

وقد تطور مؤخراً نموذج جديد لفهم الديمقراطية الإسرائيلية أكثر ملاءمة لتفسير واقع الأقلية الفلسطينية، ولكنه أكثر ملاءمة ليس من منطلق نقد الواقع، أي عقلنته بتغييره، وإنما أكثر ملاءمة للواقع من منطلق عقلنته بتكريسه. وبذلك

---

(٢) أفنر ريغف، عرب إسرائيل: قضايا سياسية (القدس: معهد القدس لدراسة إسرائيل، ١٩٨٩) (بالعبرية). ولكن أبرز من يمثل هذا التوجه مؤخراً هو أستاذ الجغرافيا في جامعة حيفا أرنون سوفير.

تكون هذه النظرية في فهم واقع العرب في إسرائيل الأكثر خطورة لأنها أيضاً الأكثر توافقاً مع الواقع. ويبني هذا النموذج على الفرضيات التالية حول الديمقراطية الإسرائيلية: ١ ـ ليست إسرائيل دولة متعددة القوميات وديمقراطيتها ليست ديمقراطية توافقية (Consociational Democracy) محايدة بين مجموعات قومية لكل منها إرادته المبلورة جماعياً وحقه في النقض. فهي ليست من الناحية الحقوقية دولة متعددة القوميات أو اللغات أو الثقافات بحكم التعريف، كما هو الحال في بلجيكا أو سويسرا أو كندا. الأقلية القومية ليست مجموعة قومية على قدم المساواة مع مجموعة قومية أخرى، هي أصلاً غير معترف بها كأقلية قومية، إنما هي مجموعة سكانية معرفة بالتعبير «غير اليهود». ـ في كتاب الإحصاء الإسرائيلي السنوي لا ترد كلمة عرب بل مصطلح «غير اليهود». ليست إسرائيل دولة ديمقراطية توافقية لتجمع بين الديمقراطية اللبرالية وبين الاتفاق والتوازن بين مجموعات قومية ذات إدارة ذاتية متفاوتة الصلاحيات. ٢ ـ إسرائيل ليست من الناحية الأخرى ديمقراطية لبرالية اندماجية تنطلق في التعامل مع أي مواطن فيها من مجرد تعريفه كمواطن، أي دون الأخذ بعين الاعتبار إنتماءاته القومية أو الدينية. كما لا تنطلق ديمقراطيتها من تعريف مدني للأمة كما هو الحال في فرنسا والولايات المتحدة (رغم اتجاه الأخيرة بالتدريج نحو احترام تعدد الثقافات) ـ فإسرائيل ليست دولة جميع مواطنيها وإنما دولة اليهود ـ كما أن العرب الذين يعيشون فيها لا يشكلون مع اليهود أمة إسرائيلية ديمقراطية واحدة، «فشعب إسرائيل» (باللغة العبرية «عام يسرائيل») يعني الأمة اليهودية فقط. ٣ ـ من ناحية أخرى من الصعب اعتبار إسرائيل دولة أبارتهايد أو «ديمقراطية الأسياد» (Herrenvolk Democracy). والاستعمار الداخلي يصلح كنموذج لفهم تاريخ قضية الأقلية العربية الماضي على أهميته، وليس لفهم تاريخها الحاضر. العرب في إسرائيل ليسوا مستثنين من الديمقراطية الإسرائيلية، رغم أنها ديمقراطية لليهود. وهم يتمتعون بحقوق فردية متساوية رسمياً. ورغم أن هذه الديمقراطية لا يمكن أن تصمد في أي امتحان قومي، ورغم أنها تتعامل مع مواطنيها كأنهم أعداء عندما يضعونها على المحك القومي، في يوم الأرض عام ١٩٧٦ مثلاً، رغم ذلك فإن إسرائيل ليست دولة أبارتهايد ـ إلا إذا أخذنا الضفة والقطاع بعين الاعتبار. وهنالك أسباب عديدة برأي كاتب هذه المقالة لأخذها فعلاً بعين الاعتبار، من ضمنها بناء البنتوستانات مؤخراً ـ ولكن لهذه القضية موضعاً آخر.

ماذا تبقى إذن؟ بدلاً من تطبيق نموذج للديمقراطية على الواقع القائم بقي أن نحول الواقع القائم إلى نموذج. وقد وجد أيضاً من يقوم بذلك تحت عنوان

«ديمقراطية اثنية» (Ethnic Democracy)[٣]. الدولة هنا عبارة عن أداة في يد الأغلبية القومية أو العرقية أو الثقافية، وبالتالي لا مجال للحديث عن أمة مدنية. ولكن من الناحية الأخرى، أبناء الأقلية ينعمون كأفراد بحقوق مواطنين، ويستطيعون، نظرياً، أيضاً التطلع من أجل المساواة، والعمل للحصول على حقوق جماعية كأقلية قومية ضمن هذا النموذج. هذا أقصى ما يمكن الحصول عليه، وتدل التجربة أنه بالإمكان التعايش، بشكل لا بأس به، مع مثل هذا الوضع. النموذج النظري هنا عبارة عن محاولة لعقلنة الواقع أو تحويله إلى نظرية، بدلاً من تحويل النظرية الديمقراطية إلى أداة في نقد الواقع.

والخطأ النظري الأساسي الذي يقع هذا النموذج فيه هو اعتباره الإدارة الذاتية للأقلية القومية والديمقراطية اللبرالية أمرين منفصلين، وفصله فصلاً تاماً بين الديمقراطية اللبرالية التي لا تحافظ بموجب ذلك على خصوصية العرب أو اليهود الثقافية، وبين الديمقراطية التوافقية التي لا يمكن الحديث في إطارها عن مساواة بين المواطنين كأفراد وإنما بين المجموعات القومية. والحقيقة أنه لا تناقض بين النموذجين وأن شكل تطبيق الديمقراطية اللبرالية، في دولة متعددة القوميات في عصرنا، يجب أن يشمل أيضاً الاعتراف بوجود مجموعات قومية وثقافية متمايزة، وليس أمام الديمقراطيين العرب واليهود من نموذج آخر يصبون إليه. وبدلاً من اعتبار الواقع كما هو ديمقراطياً، ولكن ديمقراطياً من نوع خاص، يجب أن تفضح النظرية لاديمقراطيته وعيوبه.

وقبل سامي سموحه بعدة سنوات حاول منظر آخر هو كلود كلاين، عميد كلية الحقوق في الجامعة العبرية في القدس سابقاً، طرح حكم ذاتي للأقلية القومية الفلسطينية في إسرائيل، ليس كخطوة نحو المساواة وإنما من أجل تجنب معركة المساواة في إسرائيل، وهي معركة لا بد أن يطرح فيها جوهر الدولة اليهودية للنقاش[٤]. لم يُطرح اقتراح الحكم الذاتي للعرب في إسرائيل بداية من قبل مثقفين

---

(٣) انظر: Sammy Smooha, «Minority Status in an Ethnic Democracy: The Status of the Arab Minority in Israel,» *Ethnic and Racial Studies*, vol. 13, no. 3 ([1990]), pp. 389-413.

(٤) انظر: Claude Klein, *Israel as a Nation-State and the Problem of the Arab Minority: In Search of a Status* (Tel-Aviv: International Center for Peace in the Middle East, 1977).

انظر أيضاً مساهمة المؤلف نفسه، سامي سموحه في: Sammy Smooha, «Ethnic Democracy as a Mode of Conflict Regulation in Deeply Divised Societies,» paper presented at: New Politics of Ethnicity, Self-determination and the Crisis of Modernity, Morris E. Curiel Center for International Studies, Tel Aviv University, May 30-June 1, 1995.

عرب، كما يعتقد البعض، وإنما من المؤسسة الأكاديمية الإسرائيلية الحقوقية. وقد تم هذا الطرح عن بعد نظر وميل لتجنب وإجهاض طرح آخر للحكم الذاتي العربي الفلسطيني داخل إسرائيل لا يجعل الإدارة الذاتية بديلاً للمساواة وإنما قائمة على المساواة وعلى السعي لإعادة تعريف جوهر الدولة(٥).

أما الخطأ النظري الثالث فكامن في محاولة تحويل واقع العرب في إسرائيل، القائم أصلاً على كونهم أقلية هادئة تتمتع بمستوى معيشي لا بأس به، إلى نموذج يمكن تعميمه. وسامي سموحه يذكر مثلاً مصر ودول أخرى في العالم الثالث كدول مرشحة لتبني «الديمقراطية الاثنية» في حالة دمقرطتها. هنا يظهر ضعف هذا النموذج لأن تعميمه على تلك الدول يعني تفجير حرب أهلية. ففي مصر توجد أمة مصرية تشمل المسلمين والمسيحيين وتحويلها إلى (Ethnic Democracy) يعني اعتبار المسلمين أكثرية اثنية تملك الدولة، وتحويل الأقباط إلى أقلية لا تعتبر مصر دولتها: هذه وصفة جاهزة للحرب الأهلية. إن ثقة إسرائيل الزائدة بضرورة أن يتعلم منها العرب الديمقراطية، وحمّى الإعجاب العربي بإسرائيل هما من الناحية العلمية مجرد هذيان.

لقد كرست الحكومات الإسرائيلية المتعاقبة حتى الآن تمييزها ضد الأقلية العربية وسيطرتها ورقابتها على هذه المجموعة السكانية عن طريق استخدام جهاز الدولة في خدمة الأكثرية اليهودية، أو في صالح الأكثرية اليهودية، كما تعرّفه هي بالطبع. ومن نافل القول ان هذه السياسة، أي استثمار الدولة كأداة في خدمة اليهود مسؤولة عن مصادرة الأراضي وعن الفجوة الاقتصادية والبنيوية القائمة بين العرب واليهود، وعلى هذا يتفق العديد من الباحثين لأوضاع هذه الأقلية(٦).

ولكن النموذج الجديد يدعي أنه بالإمكان تطوير هذا الواقع بشكل يسمح بنوع من التوازن بين لا ـ حيادية الدولة قومياً وبين الحقوق الفردية والجماعية للأقلية القومية. ويدعي بعض الباحثين المعارضين(٧) لهذا النموذج أن هذا هو

---

(٥) انظر: عزمي بشارة، «الأقلية الفلسطينية في إسرائيل: مشروع رؤية جديدة،» **مجلة الدراسات الفلسطينية**، العدد ١١ (صيف ١٩٩٢)، ص ١٥ ـ ٤٢.

(٦) انظر مثلاً: Ian Lustick, *Arabs in the Jewish State: Israel's Control of a National Minority*, Modern Middle East Series; no. 6 (Austin, Texas: University of Texas Press, 1980), and Henry Rosenfeld, «The Class Situation of the Arab National Minority in Israel,» *Comparative Studies in Society and History*, vol. 20, no. 3 (1978), pp. 390-391.

(٧) Oren Yiftachel, «The Concept of Ethnic Democracy and Its Applicability of the Case of Israel,» *Ethnic and Racial Studies*, vol. 15, no. 1 (1992), p. 120.

مكمن إخفاقه على المدى البعيد. فقد أثبتت التجربة وبخاصة في شمال إيرلندا وسري لانكا وقبرص قبل العام ١٩٧٤ أن التمييز البنيوي ضد الأقلية القومية لا بد أن يؤدي إلى الانفجار في النهاية.

التحديد الأدق في هذا السياق أن هنالك فرقاً بين التمييز ضد أقليات مهاجرة أو متنقلة وبين التمييز ضد فئات قومية تشكل السكان المحليين الذين يعتبرون أنفسهم أصلاً أصحاب البلاد الأصليين(٨). وتظهر التجربة، ما يدل عليه العقل السليم أيضاً، أن إرضاء السكان الأصليين أو القومية المرتبطة بالمكان بديمقراطية منقوصة شبه مستحيل، وأنه، في مثل هذه الحالات، يتأجج الصراع القومي أو الديني أو الثقافي باتجاه الانفصال، أو باتجاه إعادة صياغة حل وسط تاريخي على شكل ديمقراطية توافقية.

ولكن هذا التحديد الهام لا يكفي إذا لم يعقب بتعديل. فوضع الأقلية الأصلية أو السكان الأصليين ليس قضية ولادة وإنما قضية ثقافة. وإذا سادت في أوساط الفلسطينيين العرب مواطني إسرائيل نتيجة لعوامل عديدة ثقافة إسرائيلية مهمشة، فقد يعني ذلك قبولهم للمدى المنظور بوضع الأقلية في دولة «الديمقراطية الاثنية»، أي بما هو أقل من المساواة التامة للأفراد والحقوق القومية للمجموع. والخطاب السياسي، السائد، وهو ناتج عن الثقافة وفاعل فيها، أي مكون لها في الوقت ذاته، يقبل بنموذج الديمقراطية المنقوصة (Ethnic Democarcy)(٩). وهذا القبول العربي الإسرائيلي هو قوة هذا النموذج الأساسية وليس تماسكه العلمي أو قوته البرهانية. الرضى الذي يطرح نفسه عربياً كنوع من البراغماتية (وطالما يخلط العقل السياسي العربي بين البراغماتية والفهلوية) هو في الحقيقة جزء لا يتجزأ من الثقافة العربية الإسرائيلية السائدة: التضرع إسرائيلياً إلى المزيد من الحقوق على أساس قبول يهودية الدولة وعلى أساس الولاء لها في الوقت ذاته وتعليل ذلك عربياً بأنه تعامل مع الواقع. وما هي الثقافة إن لم تكن كيفية التعامل مع الواقع؟ هذا النوع من التعامل مع الواقع هو الثقافة العربية الإسرائيلية ـ أو ما أسميه بعملية الأسرلة ـ وهي باختصار عملية التشكل الثقافي والنفسي للقبول بوضع نصف مواطن من ناحية ونصف جماعة من الناحية الأخرى.

---

(٨) المصدر نفسه، ص ١٢٩.

(٩) في هذا السياق من المفيد التعامل مع خطاب الأقلية القومية للسكان الأصليين لا كموقف جاهز معادٍ بالضرورة لهذا النوع من «الديمقراطية»، وإنما كحقل، بحسب نظرية بورديه، تتنازعه قوى مختلفة، منها الاندماجي ومنها الانفصالي ومنها التوفيقي أو المتعايش مع التناقضات. انظر أيضاً مساهمة حول =

«الواقع» مثل التعامل معه ليس معطى وإنما ناشئ ومتكّون، والقبول به جزء من تكونه.

الأسـرلـة

أشار العديد من الباحثين الفلسطينيين إلى ظاهرة نهوض الوعي القومي في أوساط العرب في إسرائيل في السبعينيات كظاهرة «فلسطنة» الوعي، كجزء من عملية نهوض الوعي القومي الفلسطيني. وقد أشار بعض الباحثين الإسرائيليين، في نفس الفترة، إلى أن الموضوع أكثر تركيباً وأن العرب في إسرائيل يمرون بعمليتين متوازيتين: عملية أسرلة وعملية فلسطنة[١٠]. ويعترض الوعي الوطني الفلسطيني على وجود عملية الأسرلة. والباحث الفلسطيني يعترض على الأسس التي يقيم عليها سامي سموحه مفهوم الأسرلة[١١].

فالعربي الذي يعبئ استمارة سوسيولوجية لا يسأل عن معنى الأسرلة، والمقاييس غير المباشرة التي تعتمد لقياسها، مثل إجابة المواطن العربي بالنفي حول سؤال تركه إسرائيل إلى الدولة الفلسطينية في حالة قيامها، أو الإجابة حول نسبة مخالطته مع الإسرائيليين منسوبة إلى مخالطة سكان المناطق المحتلة عام ١٩٦٧ مع الإسرائيليين، كل هذه الإجابات لا تصلح مقياساً للأسرلة مثلها مثل مدى معرفة اللغة العبرية. فالعربي لا يترك إسرائيل إلى الدولة الفلسطينية لارتباطه بالأرض وليس بإسرائيل، ومعرفة اللغة العبرية والمخالطة مع اليهود هي ضرورات حياتية في دولة إسرائيل. وهذه ادعاءات صحيحة بذاتها، ولكن لا شيء يقف بذاته في العمليات الاجتماعية المركبة، فصحيح أن الأسرلة ناجمة عن عمليات «اضطرارية» في بداية الأمر، ولكنها سرعان ما تشكل في ظروف سياسية اجتماعية معينة جزءاً لا يتجزأ من الثقافة القائمة، وبخاصة إذا لم تعد الظروف المعيشية ظروف ضيق، وارتفع مستوى الدخل ومعدلات الاستهلاك، وأصبح «الاضطرار» أيضاً مرغوباً،

= الأقليات القومية في أوروبا الشرقية: Rogers Brubaker, «National Minorities, Nationalizing States, and External National Homelands in the New Europe,» *Daedalus*, vol. 124, no. 2 (Spring 1995), pp. 107-131.

(١٠) انـظـر مـثـلاً: Sammy Smooha: «The Orientation of the Arab Minority in Israel,» *Ethnic and Racial Studies* (1982), pp. 71-98, and *Arabs and Jews in Israel*, Westview Special Studies on the Middle East (Boulder, CO: Westview Press, 1989- [1992]).

(١١) Nadim Rouhana, «Accentuated Identities in Protracted Conflicts: The Collective Identity of the Palestinian Citizens in Israel,» *Asian and African Studies*, vol. 27, nos. 1-2 (March-July 1993), pp. 97-127.

والتمييز قضية إحصائيات صحيحة عن الفجوة القائمة بين العرب واليهود. ولكن هناك فرق بين التمييز الذي يهدد الحياة بالجوع وبين التمييز الذي يسمح بمستوى معيشي لائق مقارنة بالماضي ومقارنة بالعرب في غزة والمناطق المحتلة الأخرى. المشكلة الأساسية في الاعتراض على مفهوم الأسرلة كامنة في اعتبار الأسرلة مسألة هوية فحسب. ولذلك عندما يعترض نديم روحانا عليه يقول: «إن الهوية تتضمن معاني لا يتضمنها مفهوم الأسرلة مثل: «الكبرياء، الولاء، الانتماء، الرابطة العاطفية»[١٢]، فهذه كلها غائبة عن علاقة العرب في إسرائيل مع «دولتهم».

الاعتراض يقصر موضوع الأسرلة على الهوية، ثم يقصر الهوية على إجابة اختيارية عن سؤال: «حدد أو عرف نفسك!». والاعتراض يعتمد على كيفية تعريف الفلسطيني مواطن إسرائيل لنفسه من بين عدة خيارات تطرح عليه في استمارة سوسيولوجية مثل: عربي، فلسطيني، إسرائيلي، مسلم، مسيحي. لا يقتصر عيب هذا التوجه على قصر الهوية على التحديد الذاتي لها بدوافع هذا التحديد المختلفة فحسب، وإنما يكمن فيه أيضاً تنصيب المواطن العربي في موقع قوة وسيطرة من حيث علاقته مع الواقع. انه ينتقي الهوية بثقة بالنفس تشابه وثوق المشتري في السوق المتأكد من المبلغ الذي في حوزته ـ وهذا عكس «الاضطرار تماماً» ـ ولكنه لا يقل عنه ميكانيكية.

وكما يبني النموذج المعتَرض عليه الأسرلة كلها على ضرورات حياتية محولاً إياها إلى هوية، يقصر النموذج المعترض الأسرلة كلها على هذه الأمور الاضطرارية وينقي الهوية منها تنقية تامة. النموذج الذي يعطي العربي امتياز تحديد هويته من بين أربعة أو خمسة احتمالات ممكنة يجعل العربي في موقع تعامل من الخارج مع هويته، فهو يحددها كما يروق له. ولكن كما ادعي ضد الأسرلة أنها مجرد أداة في يد العربي من أجل الحياة في إسرائيل أو من أجل تحصيل الحقوق المدنية، كذلك من الممكن الادعاء أن اختيار الهوية الفلسطينية في الإجابة عن استمارة سوسيولوجية هو أداة للمحافظة على التوازن النفسي أو الخلقي، أو للتعويض من الممارسة الحياتية الإسرائيلية المتمثلة في المطالبة بالمساواة المجتزأة في دولة إسرائيل القائمة على خرائب الشعب الفلسطيني.

وان اعتبار الأسرلة موضوع هوية فحسب وقصر الهوية على التحديد الذاتي لها المرتبط بالكبرياء وغير ذلك من المشاعر التي يفضل الإنسان العادي أن يعتبر نفسه مالكاً إياها على أن يكون عارياً منها، هذه الاعتبارات جعلت الباحثين العرب

(١٢) المصدر نفسه، ص ١٠٢.

لا يرون عملية الأسرلة الجارية أمام أعينهم. وهي جارية ضد أي منطق، ولكنها جارية. وإذا تعارض واقع المنطق مع منطق الواقع فلا مهرب من تغيير الأول، أو العمل على تغيير الثاني.

ليست علاقة العرب في إسرائيل مع الواقع الإسرائيلي علاقة أداتية فحسب. وفي العملية الاجتماعية على المدى الطويل تختلط الأداة بحاملها فتؤثر فيه وفي ثقافته كما يؤثر فيها. وتتضح الصورة إذا أضفنا إلى هذا التعميم النظري التطورات التالية لعلاقة العرب مع «الأداة» الإسرائيلية:

١ ـ ارتفاع متدرج في مستوى المعيشة مقابل تدهور متدرج في الضفة والقطاع منذ منتصف الثمانينيات، دون أن يرافق هذا الارتفاع نشوء اقتصاد عربي مستقل أو شبه مستقل، وإنما من خلال عملية اندماج ليس على قدم المساواة في الاقتصاد الإسرائيلي.

٢ ـ ازدياد في الوعي الفردي والمؤسسي للحقوق الكامنة في المواطنة الإسرائيلية، وازدياد التطلع إلى ممارسة هذه الحقوق مع ارتفاع مستوى التعليم والتنظيم وتمايز الوظائف الاجتماعية، (انظر النماذج في نهاية هذه الفقرة).

٣ ـ تبلور علاقة فلسطينية ـ فلسطينية يتميز فيها الطرف الذي حظي بمواطنة إسرائيلية بعدد لا بأس به من الحقوق والامتيازات تشكل الجانب المحبّذ في إسرائيليته من ناحية، ومن ناحية أخرى تبلور سياسة فلسطينية تشرعن اندفاع المواطن الفلسطيني نحو الأسرلة سياسياً باعتبارها أداة ضرورية في خدمة عملية السلام الجارية. بهذا المعنى فإن دعم عرب داخل إسرائيل لحزب العمل مثلاً أصبح يحمل معانيَ أخرى بالنسبة للقوى التي تمثل الشرعية الوطنية الفلسطينية.

٤ ـ الثورة الإعلامية الإسرائيلية منذ منتصف الستينيات. هذه الثورة في وسائل الإعلام المطبوعة والإلكترونية تعيد إنتاج الحيّز العام الإسرائيلي في كل بيت عربي وأهميتها آخذة بالازدياد. ومع أن وسائل الإعلام العربية هي أيضاً عربية إسرائيلية، إلا أن هنالك بالإضافة إلى ذلك انتشاراً متزايداً للتعاطي مع وسائل الإعلام العبرية ومصطلحات خطابها السياسي والترفيهي والثقافي متجهة بالتدريج نحو تبوؤ مكانة الهيمنة الثقافية (Cultural Hegemony)[١٣].

---

(١٣) يشير ماجد الحاج في دراسة نشرتها مؤخراً جامعة حيفا عن المعلم العربي إلى أن ٧١ بالمئة من المعلمين العرب الذين شملتهم عينة البحث أشاروا إلى أنهم يفضلون قراءة الصحف العبرية على العربية. انظر: ماجد الحاج، **المعلم العربي: مكانه، أسئلة، تطلعات** (حيفا: جامعة حيفا، مركز دراسة التربية، ١٩٩٥)، ص ٤٢ (بالعبرية).

٥ ـ تطور أوضاع على مستوى منطقة الشرق الأوسط يستطيع فيها العربي المواطن في إسرائيل زيارة دول عربية (مصر والأردن والمغرب) بجواز سفر إسرائيلي. ويتم التعامل العربي الرسمي معه كإسرائيلي. والعربي يكتشف أن التعامل معه كإسرائيلي ليس أسوأ ما وقع له، وبخاصة إذا ما قارن التعامل معه كإسرائيلي بالتعامل مع الفلسطيني ابن المناطق المحتلة على حدود نفس الدولة العربية. لم يؤد انفتاح مجال السياحة إلى العالم العربي بالضرورة إلى تعمق الثقافة العربية المناقضة للإسرائيلية، وإنما إلى نموها في الإطار الإسرائيلي. فبعد اكتشاف المجتمع العربي كمكان سياحة، وليس كوطن عربي تتم العودة إلى الهوية الإسرائيلية كالعودة إلى البيت. ولذلك أيضاً فإن اعتبار انتماء العربي إلى الثقافة العربية، ثقافة الأكثرية في المنطقة، حاجزاً كافياً أمام الأسرلة هو وهم وضلال. فالأسرلة أصلاً لا تعني تهويد العرب في إسرائيل، ولا تخليهم عن ثقافتهم، وإنما تعديل وتغيير هذه الثقافة بشكل يجعل تأطيرها في الإطار الإسرائيلي ممكناً ـ أي، باختصار، تشويهها. وهذه هي بالضبط عملية نشوء العربي الإسرائيلي. وتعبير «العربي الإسرائيلي» لم يعكس واقعاً في الماضي وإنما أيديولوجيا صهيونية. لقد كان هنالك عرب في إسرائيل أو عرب فلسطينيون في إسرائيل. ولكن الجديد هو بالضبط نشوء العربي الإسرائيلي. والتعبير متناقض في ذاته، هذا صحيح، ولكن مأساة الهوية المشوهة لا تقتصر على ذلك فهي لا تحافظ على توازن النقائض، ولكنها تُخضع الواحد للآخر.

تدل الجداول أرقام (٢ ـ ١) ـ (٢ ـ ٥) على مجمل العملية الجارية باتجاه اندماج العرب في إسرائيل على هامش العمليات الاقتصادية الجارية. والسؤال طبعاً هو: ما هو العامل الأكثر تأثيراً في الوعي: أهو وعي التحسن التدريجي على هامش عملية الأسرلة؟ أم هو وعي الفجوة التي لم تضيق وإنما تزداد باستمرار وبخاصة عندما يتعلق الأمر بتشكل الرأسمالية الجديدة في إسرائيل القائمة على الثورة التكنولوجية وتركيز وسائل الإنتاج في أيدي التجمعات المالية ـ الصناعية الرئيسية الخمس؟

معاينة الواقع: ثلاث وقائع ودلالاتها

لنراقب مثلاً ظاهرة متناقضة في ذاتها مثل رفع العرب في إسرائيل الأعلام الإسرائيلية على سياراتهم في يوم الاستقلال في العديد من القرى والمدن العربية. والظاهرة آخذة بالانتشار بالتدريج منذ أكثر من ثلاثة أعوام بعد انقطاع طويل منذ نهاية السبعينيات حتى نهاية الثمانينيات، وكانت هذه فترة نهوض قومي ومدني، فترة بناء المؤسسات العربية.

الجدول رقم (٢ ـ ١)

توزيع العاملين العرب بحسب الرتبة في فترات مختلفة (نسبة مئوية)

المنزلة في مجال العمل	١٩٨٢	١٩٨٤	١٩٨٦	١٩٨٨	١٩٩٠	١٩٩١	١٩٩٢	١٩٩٣
أجراء	٧٦,٨	٧٧,٧	٨١,٦	٨١,٦	٨٣,٠	٨٣,٦	٨٤,٤	٨٤,٧
أصحاب عمل مستقلون وأعضاء تعاونيات	٢٠,٤	١٩,٨	١٦,٥	١٥,٦	١٥,٤	١٤,٩	١٤,٥	١٣,٩
أفراد عائلة يعملون دون أجر	٢,٢	١,٧	١,٩	١,٧	١,٦	١,٤	١,٦	١,٤

ملاحظات: نلاحظ ازدياداً دائماً في نسب الأجراء وقد يعود ذلك إلى أسباب عديدة منها:

١ ـ التحسين الدائم في معاشات الأجراء. ولكن علينا أن نذكر أن هناك فرقاً بين أجير يصل دخله إلى مليون شاقل سنوياً وأجير تصل أجرته إلى ٢٠ ألف شاقل. النوع الأول هو الطبقة الرأسمالية الجديدة في إسرائيل، ولا ينتمي إليها العرب تقريباً، وهي الطبقة المؤلفة من مديري الشركات الكبرى وفروعها التي تتجه الصناعة الإسرائيلية نحو التمركز فيها، وهي خالية من أي مساهمة رأسمالية عربية جدية.

٢ ـ الانخراط في سوق العمل داخل إسرائيل بدون اعتبارات للانتماء أي بدون اهتمام بالاعتبارات غير الموضوعية في اختيار العمال من جانب المشغلين.

٣ ـ يمكن أن نلاحظ أن نسبة الأجراء في سوق العمل الإسرائيلي بعامة مستمرة بالارتفاع، في حين نجد أن نسبة المستقلين وأعضاء التعاونيات وأعضاء الكيبوتسات آخذة في الانخفاض.

٤ ـ الاتجاه هو تمركز رأسمال أكثر فائدة من ناحية ونشوء الرأسماليين كطبقة بيروقراطية من المدراء ذوي الأجور المرتفعة من ناحية أخرى. العرب، بالطبع، خارج هذه العملية.

الجدول رقم (٢ ـ ٢)

نسبة الأجراء من بين العاملين في سوق العمل الإسرائيلي بعامة

السنة	نسبة الأجراء
١٩٦٠	٦٧,٤
١٩٦٥	٧٢,٢
١٩٧٠	٧٣,٦
١٩٧٥	٧٦,٤
١٩٨٠	٧٧,٥
١٩٨٥	٧٩,٠
١٩٨٧	٧٩,١
١٩٨٩	٧٩,٩
١٩٩٢	٨٢,١

الجدول رقم (٢ ـ ٣)
مقياس نسبي لدخل شامل لعائلة أجراء حضرية عربية في إسرائيل في سنوات مختلفة

ميزات العائلة	١٩٧٠	١٩٨١	١٩٨٣	١٩٨٥	١٩٩٠	١٩٩٢	١٩٩٣
عائلة أجراء من أصل يهودي أمريكي أوروبي	١٠٠,٠	١٠٠,٠	١٠٠,٠	١٠٠,٠	١٠٠,٠	١٠٠,٠	١٠٠,٠
عائلة أجراء رب العائلة من أصل شرقي يهودي	٧٣,٩	٨٨,٨	٨١,٦	٨٠,٧	٨٨,٢	٨٧,١	٩٧,٥
عائلة أجراء رب العائلة يهودي من مواليد إسرائيل	١٠٣,٣	٩٧,٠	٩٢,٨	٩٥,٤	٩٠,٨	١٠١,٠	١٠٦,٤
المعدل للعائلة اليهودية في إسرائيل	٩٠,٠	٩٢,٨	٩١,٦	٩٢,٢	٩٢,٥	٩٧,٥	١٠٢,٤
عائلة عربية	٦١,١	٥٩,١	٦١,١	٦٢,١	٥٩,٠	٦٥,٦	٦٥,٢

ملاحظة: النسبة من دخل عائلة أجراء يهودية حضرية من أصل أوروبي أو أمريكي.

الجدول رقم (٢ ـ ٤)
معدل عدد الغرف للشخص الواحد في البيوت العربية واليهودية في سنوات مختلفة (نسبة مئوية)

السنة	بيوت عائلات عربية	بيوت عائلات يهودية
١٩٨١	٤٤	٨٧
١٩٨٤	٤٧	٩١
١٩٨٦	٤٩	٩٤
١٩٩٠	٥٦	٩٧
١٩٩٢	٥٩	٩٦
١٩٩٣	٥٩	٩٨

ملاحظة: ارتفاع مستمر في مستوى معيشة العرب وفي الفجوة بينهم وبين اليهود في الوقت ذاته.

الجدول رقم (٢ ـ ٥)
المعدل النصفي لعدد سنوات التعليم
لليهود والعرب في سنوات مختلفة

السنة	اليهود	العرب
١٩٦١	٨,٤	١,٢
١٩٧٠	٩,٣	٥,٠
١٩٧٥	١٠,٣	٦,٥
١٩٨٠	١١,١	٧,٥
١٩٨٥	١١,٥	٨,٦
١٩٩٠	١١,٩	٩,٠
١٩٩١	١١,٩	٩,٠
١٩٩٢	١٢,٠	٩,٤

ملاحظة: متفق علمياً على اعتبار هذا المؤشر مقياساً لمستوى المعيشة، ويمكن هنا ملاحظة الارتفاع المطرد في المعدل النصفي لسنوات التعليم لدى العرب بمرور السنين.

ودرج أصحاب السيارات القلائل في الستينيات على جعل علم الدولة ورمزها يرفرف على سياراتهم اما مباهاة وجود السيارة في حينه وليرفرف عليها أي شيء، أو في محاولة لإرضاء «رجالات السلطة» خوفاً من سطوتها. وكان التصويت للأحزاب الصهيونية في حينه والأحزاب العربية الدائرة في فلكها تعبيراً عن نفس العلاقة مع الدولة، علاقة الخوف والغربة. التظاهر بالولاء ليس ظاهرة أسرلة وإنما ظاهرة غربة عن الأسرلة. ولكن ظاهرة رفع العلم الإسرائيلي في التسعينيات لمدة أسبوع قبل وبعد يوم الاستقلال لا تعبر عن خوف، فمرحلة الخوف قد ولت، والعلاقة بين السلطة والمواطن تغيرت بشكل لم يعد يتطلب مثل هذا النوع من التظاهر بالولاء: الدولة ازدادت ثقة بنفسها من ناحية، والمواطن العربي أصبح أكثر وعياً لحقوقه. وواجباته لا تتطلب رفع العلم، ولا وجود لقانون يجبره على ذلك.

ظاهرة رفع العلم الإسرائيلي على السيارات العربية احتفالاً (!!) بيوم الاستقلال ظاهرة مشوهة ومتناقضة، ولكن هذا التحديد وحده لا يجدي لأنه يتجاهل دلالاتها ومدلولاتها. إنها محاولة تظاهرية لإبراز الهوية الإسرائيلية. ورغم إدراك المواطن العربي أنه لا يمكن أن يكون إسرائيلياً كاملاً، فإنه مستعد لأن يحتفل بكونه نصف إسرائيلي، أي عربي إسرائيلي.

لقد عادت الظاهرة كتعبير عن تحولات اجتماعية اقتصادية في العقد الأخير. ولكن هذه التحولات وحدها لا تكفي لتفسير الموقف السياسي/الثقافي الكامن فيها. عودة الظاهرة تتزامن مع انهيار آخر الأوهام حول البديل العربي في حرب الخليج، ومع انهيار حركة التحرر الوطني الفلسطيني بهزيمتها وتقبلها للشروط الإسرائيلية. وليس للحدثين تأثير مادي مباشر على العرب في إسرائيل، ولكنهما ساهما في خلق الفراغ المعنوي اللازم لمرور ظاهرة رفع الأعلام الإسرائيلية وكأنها ظاهرة طبيعية.

من غير الممكن الاستمرار في رؤية تعامل العربي مع إسرائيليته كمجرد أداة. وقد أصبحت الأسرلة في الثقافة والسياسة (ناهيك عن الاقتصاد) مركباً مكوناً في هوية المواطن العربي، لا كإجابة عن سؤال في استمارة سوسيولوجية، وإنما كعملية تشكل ديناميكية جارية، قد تنفجر تناقضاتها في المستقبل بعد جيل، أو ربما قبل ذلك، ولكن ذلك الانفجار لن يكون ناجماً عن تطور الوعي القومي الفلسطيني وإنما عن: أ ـ وصول الوعي المدني الإسرائيلي إلى طريق مسدود طالما بقيت الدولة دولة اليهود؛ ب ـ البحث عن حقوق جماعية للأقلية القومية. ولكن هذا الانفجار ليس ضرورة تاريخية وإنما إمكانية فحسب، وواقعيتها مرتبطة بتطور نخبة سياسية تطرح هذين السؤالين. ولكن هنالك سيناريوهات أخرى تصور تعايشاً مع الهوية الإسرائيلية المنقوصة في ظل زيادة تراكمية في الحقوق المدنية والمعيشية.

في الأسبوع الأول من شهر أيار/مايو ١٩٩٥ وقع حدث غريب في أوساط المواطنين العرب. وكالنار في الهشيم انتشر بين أبناء الطائفة المسيحية، وبخاصة في حيفا والناصرة، مزاج تصدٍ حاد وشديد لإحدى قنالات الكوابل التلفزيونية التي أعلنت عن نيتها عرض فيلم «الإغراء الأخير للمسيح»[١٤]. ودون أي نقاش جدي في فحوى الفيلم أو رسالته انتشرت عرائض الاحتجاج ثم الاجتماعات ثم المظاهرات العنيفة، التي وحدت بين رجالات السلطة سابقاً[١٥] وبين غيرهم. وشارك في التحريض على شركة الكوابل، التي لم تجد محرضين على أفلام العنف والجنس التي تبثها ليلاً والمعادية للمسيحية ولأي دين، بعض الشخصيات

---

(١٤) انظر: الصنارة: ٢/٥/١٩٩٥؛ ١٢/٥/١٩٩٥، و١٦/٥/١٩٩٥، واستمرت المقالات والتعقيبات حتى ٢٣/٦/١٩٩٥.

(١٥) نقول سابقاً لأن معنى هذه الكلمة حالياً غير واضح.

الاجتماعية التي عرفت بمواقف وطنية في السبعينيات. كما شارك فيه العديد من رموز التعامل مع السلطة في نفس الفترة، ثم تضامن معهم مثقفو الطائفة الإسلامية ورجالاتها. ثم بدأ قادة إسرائيليون باستنكار هذا الفيلم الذي يمس بمشاعر المسيحيين، باعتبار أن التخلف أحد معطيات رعايا الدولة العرب، وأن الديمقراطية وحرية التعبير قضية ثانوية في التعامل معهم.

لم يتعامل العرب في إسرائيل مع التلفزيون الإسرائيلي كأنه تلفزيونهم في الماضي، ولم يتوقعوا منه أن يراعي مشاعرهم وأحاسيسهم. وفي هذه الواقعة تبرز الأسرلة في التعامل معه كما يتعامل معه المتدينون اليهود. عندما بدأ المتدينون اليهود بالاحتجاج على ما تبثه وسائل الإعلام الإسرائيلية المعلمنة من برامج تمس بمشاعرهم بدأوا، عملياً، بالتخلي عن فكرة أن إسرائيل دولة منفى ـ وهذا موقفهم الأصلي ـ وبدأوا بالتدريج بالتعامل معها كدولتهم. وعندما بادر العرب إلى التظاهر ضد مضامين البرامج التلفزيونية الإسرائيلية بدأوا عملياً بالتعبير عن انتمائهم للثقافة الإسرائيلية المطالَبة بأن تترك حيزاً لأحاسيسهم ومشاعرهم الطائفية المنبهة مع رقود الأحاسيس والمشاعر القومية في سبات عميق. بالطبع لم تستطع الطائفة في النهاية من الوقوف أمام قوة الرغبة الاستهلاكية المعبر عنها بالارتباط في شبكة الكوابل التلفزيونية. وهذا أمر له دلالاته بالنسبة لمستقبل العرب في إسرائيل كمجتمع استهلاكي، أو للدقة كجزء من المجتمع الاستهلاكي الإسرائيلي.

الأمر الأهم هو أن النقاش حول الفيلم لم يكن ثيولوجياً أو دينياً مبدئياً، بل كان نقاشاً طائفياً متعلقاً بالوعي الجماعي لطائفة ما وأحاسيس هذه الطائفة ومشاعرها. في مثل هذا الوقائع تتكون وتتشكل، في عملية استحضار جماعية، الهوية البديلة. فالأسرلة وحدها لا تشكل هوية، وتبرز حاجة إلى ملء فراغات الأسرلة بهوية أكثر تعايشاً معها من الهوية القومية، وهذا هو دور الكيانات العضوية والبنى الجمعية التي يعاد إحياؤها على مستوى القرية: الحمولة، وعلى المستوى القطري: الطائفة. والانتماء إلى الحمولة لا يفتقر إلى مشاعر الولاء والكبرياء والرابطة العاطفية التي تنقص الهوية الإسرائيلية وتجعلها بذلك غير مؤهلة للقب هوية. الواقع أكثر تركيباً والأسرلة لا توجد مجردة كهوية إسرائيلية بسيطة وهي تعني، فيما تعنيه، تكميلها بانتماءات أخرى.

يشارك في انتخابات المجالس المحلية العربية التي تجري غالباً على أساس قوائم عائلية، أو عشائرية أو تحالفات بين عشائر، أو بين أحزاب وعشائر، حوالى ٩٠ بالمئة من أصحاب حق الاقتراع عادة في حين تقترب المشاركة في انتخابات

الكنيست من نسبة ٧٠ بالمئة من أصحاب حق الاقتراع. المشاركة في انتخابات السلطات المحلية في الوسط اليهودي تقترب من ٣٥ بالمئة[١٦].

ويميل المختصون في قضايا الأقلية العربية إلى اعتبار هذه النسبة المتفاوتة بين انتخابات الكنيست والسلطات المحلية ناجمة عن الشعور بالقدرة على التأثير في انتخابات السلطة المحلية في حين تقل الثقة بالقدرة على التأثير المباشر في مجرى الأمور على المستوى السياسي القطري[١٧]. وربما يكون هذا التقدير صحيحاً، ولكن من غير الممكن تجاهل التعويض عن فقدان البعد القومي في الانتماء الإسرائيلي في الاتجاه نحو التشديد على انتماءات عضوية وبنى جمعية مثل الحمولة والطائفة، فالموضوع ليس مجرد حسابات عقلانية لإمكانية التأثير، والممارسة الاجتماعية الكثيفة للانتماء إلى البنى العضوية ليست مجرد قرار عقلاني.

وتتبين سريالية الانتماء العربي الإسرائيلي بشكل خاص في اعتماد بعض الحمائل والعائلات الممتدة طريقة الانتخابات التمهيدية (Primaries) لانتقاء مرشح الحمولة للانتخابات المحلية الأخيرة. وقد اتبعت هذه الطريقة مؤخراً في الأحزاب الإسرائيلية، وتعتبر من تجليات نظام الحزبين في الولايات المتحدة. ربما كانت هذه الواقعة هي الواقعة الأكثر تعبيراً عن المركب الهجين: «العربي الإسرائيلي».

يظهر الجدولان رقما (٢ ـ ٦) و(٢ ـ ٧) الارتفاع الذي طرأ على القوائم العائلية في المجالس المحلية في الانتخابات الأخيرة عام ١٩٩٣. وعلينا ألا ننسى عند قراءة الأرقام أن القوائم الحزبية القطرية قائمة إلى حد بعيد على دعم حمولة أو اثنتين في القرية.

في الأسبوع الواقع بين (٢٠ ـ ٢٧ أيار/مايو ١٩٩٥) شهد الكنيست الإسرائيلي عاصفة صغيرة من عواصف كثيرة في حياته البرلمانية التي لا تتسم بالسكينة. فقد تقدمت الأحزاب العربية (الجبهة والحزب العربي) باقتراح نزع الثقة عن الحكومة الإسرائيلية على خلفية توقيع وزير المالية اقتراح وزير الإسكان القاضي بمصادرة ٥٠٠ دونم في شرقي القدس قرب مستوطنة راموت.

---

(١٦) أسعد غانم وسارة أوستسكي لازار، **انتخابات السلطات المحلية العربية في تشرين الثاني ١٩٩٣: نتائج وتقرير**، تقرير رقم ١٣ (غفعات حفيفا: [د. ن.]، ١٩٩٤)، ص ١٧ (بالعبرية).

(١٧) انظر: ماجد الحاج وهنري روزنفيلد، **السلطة المحلية العربية في إسرائيل** (غفعات حفيفا: [معهد الدراسات العربية]، ١٩٩٠) (بالعبرية).

الجدول رقم (٢ ـ ٦)
توزيع أعداد رؤساء المجالس المحلية المنتخبين بحسب الأحزاب

	انتخاب عام ١٩٨٩	انتخاب عام ١٩٩٣
قوائم مستقلة وعائلية	١٣	١٧
الجبهة الديمقراطية للسلام والمساواة	١٥	١٢
حزب العمل	٩	١٢
الديمقراطي العربي	٢	٦
الحركة الإسلامية	٩	٦
الليكود	٢	٢
ميرتس	١	١

الجدول رقم (٢ ـ ٧)
توزيع أعداد أعضاء المجالس المحلية المنتخبين

	١٩٨٩	١٩٩٢
قوائم مستقلة وعائلية	٣٠٠	٤٤٦
الجبهة الديمقراطية للسلام والمساواة	١٠٧	١٠٧
الحركة الإسلامية	٤٦	٥٠
الديمقراطي العربي	٧	٤١
حزب العمل	—	١٨
ميرتس	١	٤
أبناء البلد	٣	٨
التقدمية	٣	—
ليكود ومفدال	٣	—

ملاحظة: يلاحظ أن نسبة التمثيل العائلي في عضوية المجالس أكبر منها في رئاستها، لأنه غالباً ما يحتاج الترشيح للرئاسة دعم حزب من الأحزاب القطرية، في حين أن بإمكان العائلة الكبيرة إيصال أعضاء للمجلس المحلي بسهولة نسبياً. كما يلاحظ أن الحمولة، أو العائلة الممتدة، هي المنتصر الأساسي في انتخابات السلطات المحلية للعام ١٩٩٣.

حافظت الأحزاب العربية بشكل عام على ولائها للائتلاف الحكومي، وعندما قدمت اقتراحاً لحجب الثقة كان واضحاً أنها ستخفق لأنها تقترح نزع الثقة من منطلق خارج الإجماع القومي الإسرائيلي مما يوحد هذا الإجماع، بما في ذلك

الليكود، ضد اقتراحها. ولم يخرج عن ذلك اقتراح نزع الثقة الأخير على خلفية مصادرة الأرض في شرقي القدس. فموضوع شرقي القدس هو موضوع إجماع قومي رسمياً، وكان من المتوقع أن يقوم الليكود، واليمين بشكل عام، بدعم الحكومة في عزمها على المصادرة وبذلك يخفق حجب الثقة ويتأكد قرار المصادرة.

ولكن قيادة الليكود كانت أغبى من كل التوقعات. لقد أرادت استغلال تخلي الأحزاب العربية عن الائتلاف ليوم واحد من أجل إسقاط الحكومة، وذلك بانضمامها إلى اقتراح حجب الثقة، وبذلك فسحت المجال لحكومة حزب العمل للتنازل عن قرار مصادرة الأرض ذاتها، واتهام الليكود بإفشالها، إضافة إلى التهمة الأكثر تشهيراً، أي تحالفه مع العرب ضد مصادرة أراضٍ في القدس، وذلك لتفضيله المصلحة الحزبية الضيقة على الإجماع الوطني.

واعتبار التحالف مع العرب في الكنيست أمراً غير شرعي، وهو الاعتبار الذي حسم المسألة في دعاية حزب العمل، هو من مواقف الماضي ولا جديد فيه، أي لا جديد في تشهيرات حزب العمل ضد الليكود. وإذا كان هنالك جديد في هذه الواقعة، فإنه كامن في تصرف قيادة الليكود التي كانت مستعدة، ونتيجة لأهداف آنية براغماتية، ولوج تحالف تكتيكي ليوم واحد مع العرب - ولا شك أنها أضفت بذلك شرعية أكبر على دور الأحزاب العربية في الخارطة السياسية الإسرائيلية. ومع أن مثل هذه الواقعة لن يتكرر على المدى القريب بسبب الضجة التي أحدثتها في الرأي العام، إلا أن الليكود واليمين الإسرائيلي بشكل عام لن يستطيعا أن يطالبا بالجدية نفسها أن تحصّن استفتاءات الانسحاب عن الجولان مثلاً بأكثرية خاصة (فوق الـ ٥٠ بالمئة) لتجنب تأثير الصوت العربي.

العرب الذين توجهوا بتثاقل إلى الدار البيضاء للاجتماع للتشاور في شؤون مواجهة فرضت عليهم، ولا يريدونه، مع قرار مصادرة استفزازي في القدس أثناء عملية السلام، تنفسوا الصعداء بعد إلغاء القرار، وحولوا غباء الليكود إلى «دور نوعي جديد للأحزاب العربية»، «وتحول جذري في دور العرب في إسرائيل»، ومرة أخرى حُمل العرب في إسرائيل ما لا يحملون.

ولكن ألا يلاحظ ازدياد في قدرة العرب في إسرائيل على التأثير؟ لقد استنتج شموئيل طوليدانو[١٨] من هذه الواقعة تحولاً جذرياً في التعامل مع الأحزاب العربية. ولكن التحول حاصل في الاتجاهين، أي أن التعامل مع العرب

---

(١٨) هآرتس، ٢٠/٦/١٩٩٥.

كجزء من الخارطة السياسية الإسرائيلية يعني في الوقت ذاته تعاملهم مع أنفسهم أيضاً كجزء منها. التحول تدريجي، وقد بدأ عام ١٩٨٤، عندما أجرى حزب العمل مفاوضات غير علنية مع الأحزاب العربية. وفي العام ١٩٩٢ تمت المفاوضات بشكل علني، وانتهت إلى أوراق مكتوبة ومذكرات ووعود مسجلة للمواطنين العرب، ولكن على أساس دعم الائتلاف العمالي دون الإذن للأحزاب العربية بالانضمام إليه، وما زالت هذه الأحزاب تدعم الائتلاف من خارجه بحجة دعم النهج السلمي للحكومة الإسرائيلية. ولكن العملية الأعمق هي الأسرلة السياسية والانضمام التدريجي إلى الخارطة السياسية الإسرائيلية، إما كأحزاب عربية أو من ضمن الأحزاب الصهيونية.

التأثيـر كتأثـر

يعني ازدياد تأثير العرب في إسرائيل على السياسة الإسرائيلية فيما يعنيه زيادة تأثير السياسة الإسرائيلية عليهم. فالتأثير هنا، مثله مثل الهوية، لا يتم بالتحكم من الخارج. وإنما يتناسب التأثير تناسباً طردياً مع الانضمام إلى اللعبة السياسية الإسرائيلية بقبول مسلماتها الأولية. من أجل صنع خطاب سياسي مؤثر إسرائيلياً من داخل الخارطة الإسرائيلية، لا من خارجها، يجب أن يكون الخطاب إسرائيلياً في منطلقاته.

وتسري هذه العملية أيضاً على خطاب المساواة العربي الإسرائيلي الذي يحاول إقناع إسرائيل، من منطلقات مثل «الولاء للدولة»، «الاستقرار في الدولة»، «صورة إسرائيل في العالم»، بضرورة منح المساواة الكاملة للمواطنين العرب. وتتبين معالم هذا الخطاب بشكل خاص في توجه جمعية «سيكوي» (جمعية من أجل تكافؤ الفرص) وهي جمعية ضغط أقيمت بغرض الضغط (Lobbying) في أروقة المؤسسات الرسمية بهدف تحسين معالجة قضايا العرب في إسرائيل على المستوى الرسمي، وقد أقيمت بمبادرة يهودية وبمشاركة عربية. وتحافظ الجمعية على منصب مديرين، أحدهما يهودي والآخر عربي. وكنموذج واحد للغة التي تستخدمها هذه الجمعية في الإقناع بضرورة تكافؤ الفرص نأخذ مقتطفات من رسالتها الدورية في تشرين الأول ١٩٩١، وقد وقع عليها مديرا الجمعية فيصل عزايزة والوف هارئيفن. الرسالة تبدأ بجملة مثل «كلنا في إسرائيل وفي المهجر نعي مسؤولية كذا. . .» (رغم أن أحد الموقعين عربي إلا أن صفة المتكلم يهودية). وتنتهي الرسالة بجملة مثل: «نحن نعلم أن موجة الهجرة (والحديث عن هجرة اليهود السوفييت) هي أولوية إسرائيل الأساسية، ولكن علينا ألا ندع هذه الأولوية تتحول إلى حجة

لتجاهل قضايا جدية أخرى. . .». ينطلق خطاب المساواة وتكافؤ الفرص في هذه الحالة من قبول أولويات الخطاب الصهيوني ثم استخدامها لإقناع السلطة والأكثرية اليهودية بضرورة الاهتمام بمعالجة أكثر جدية لقضايا المواطنين العرب، والمطلب الأساسي لمثل هذه الجمعية هو «الدمج» (Integration) باعتباره مقبولاً من غالبية اليهود والعرب، «ما عدا الفئات المتطرفة من الطرفين» (رسالة نيسان ١٩٩٢). ولكن الأولويات المقبولة ليتم هذا «الدمج» على أساسها هي أولويات صهيونية، أي ان «الدمج» قولاً هو تهميش للذات فعلاً.

كان حزب مبام في الماضي الحزب الصهيوني الوحيد الذي سمح بعضوية العرب في صفوفه، ومن ناحية توجهه لموضوعي المساواة والدمج تشابه إلى حد بعيد مع الحزب الشيوعي الإسرائيلي. أما حزب العمل فقد سمح فقط لأولئك الذين أدوا خدمة في الجيش بالعضوية منذ العام ١٩٧٠، وبقية العرب منذ العام ١٩٧٣. والطريف أن زعيمة حزب العمل وقتذاك، غولدا مئير، قد عللت الأمر في حينه بمنطق العقل السليم (Common Sense) عندما قالت انه من غير الممكن أن يطلب من العربي أن يدعم الصهيونية والهجرة اليهودية إلى إسرائيل «وجمع الشتات»[١٩]. وقد فاق العرب في إسرائيل بالطبع توقعات غولدا مئير.

وهذا هو أيضاً الفرق الأساسي بين عملية الأسرلة الجارية وبين مجرد العمالة للصهيونية. لقد اعتمد مباي أو حزب العمل في حينه القوائم العربية التي تدور في فلك الحزب، ولكنها تتجنب العضوية فيه. وكانت هذه القوائم تعبيراً في الوقت ذاته عن وضع اجتماعي تسيطر عليه قوى تقليدية حولتها السلطة إلى أدوات للوصاية (Patronage Politics). أما الانضمام إلى الأحزاب الصهيونية وإلى الحيز السياسي الإسرائيلي فلا يتم بدافع الخوف أو الوصاية، وإنما بهدف التأثير باتجاه مصلحة تسعى إلى الاصطفاف ضمن المصالح الإسرائيلية وخلف الأولويات الإسرائيلية المختلفة.

وقد فسح تحول إسرائيل من نظام الحزب الواحد إلى نظام الحزبين، منذ نهاية السبعينيات، إلى زيادة مجال المناورة لدى العرب في إسرائيل بين الحزبين، وربما كان هذا هو الخطر الذي استشعره السياسي اليميني أمنون لين، الذي عمل مرة

---

(١٩) Benyamin Neuberger, «The Arab Minority in Israeli Politics, 1948-1992: From Marginality to Influence,» *Asian and African Studies*, vol. 27, nos. 1-2 (March-July 1993), p. 151.

مستشاراً لرئيس الحكومة للشؤون العربية في مرحلة سياسة الوصاية، عندما كتب عن تحويل العرب في إسرائيل إلى أداة في يد الأحزاب اليهودية على حساب مصالح إسرائيل. «ففي الأعوام الأخيرة» يقول أمنون لين «أصبح حزبا الليكود والعمل أكثر استعداداً للتضحية بمصالح إسرائيل الحيوية في خدمة مصالحهم الحزبية الضيقة»[٢٠].

ماذا نقصد بقولنا ان إسرائيل غدت دولة ذات نظام حزبين؟

كانت إسرائيل حتى نهاية السبعينيات دولة حزب واحد عملياً هو حزب مباي ثم حزب العمل (بعد اتحاد مباي مع احدوت هعفودا)، وكان المجتمع السياسي الإسرائيلي عبارة عن تشابك جهاز الحزب مع جهاز الهستدروت (وبقية أجهزة القطاع العام الاقتصادي) والدولة، وبخاصة الجيش، بحيث كانت النخبة السياسية تتنقل بين هذه الأجهزة انتقالها بين أروقة البيت الواحد. وغالباً ما كانت هذه الأجهزة مجرد محطات في السيرة الذاتية لقياديي حزب العمل. الارتباط العربي بحزب العمل، في تلك الفترة، كان ارتباطاً بالدولة والسلطة أولاً وقبل كل شيء، ثم انه كان تعبيراً عن حاجة الأقلية المهزومة إلى الأمن أكثر منه تعبيراً عن حاجة حزب العمل في صراعه مع المعارضة اليمينية.

ولكن منذ نهاية السبعينيات، ولأسباب اقتصادية واجتماعية لن نخوض فيها، تشكل في إسرائيل مركز سياسي مؤلف من حزبين لا يشكل الفارق بينهما قفزة ثورية، وإنما يتراوح فيما بين تفاوت الحزبين الديمقراطي والجمهوري في الولايات المتحدة والاشتراكي الديمقراطي والديمقراطي المسيحي في المانيا.

الفرق أكبر من الحالة الأولى، وأقل من الحالة الثانية. ولكن مثل بقية أنظمة الحزبين يتقاسم الحزبان المركز السياسي وليس الهوامش. ولكن الشد باتجاه الهامش، أو القوة الطاردة عن المركز، ناجم عن وجود معسكرين وليس حزبين فقط. أحد هذين المعسكرين يجمع الليكود والأحزاب الموجودة على يمينه، والآخر يجمع حزب العمل والأحزاب القائمة على يساره. والحزبان يحتاجان إلى تلك الأحزاب لتشكيل ائتلافات - إذا كانت ائتلافات غير شاملة. وهذه الائتلافات تشد باتجاه اليمين وباتجاه اليسار. وكانت الأحزاب الدينية تشكل وسطاً غير مؤدلج سياسياً في القضايا التي تهم اليمين واليسار، ولكن هذه الأحزاب آخذة بالاتجاه

---

(٢٠) يديعوت أحرونوت، ٢٦/٦/١٩٨٧.

التدريجي نحو اليمين، وما زالت حركة شاس، قيادة لا قاعدة، تراوح في المركز.

ومنذ أن جرت انتخابات عام ١٩٧٧ لم تتغير صورة الخارطة السياسية جذرياً، أي لم يتغير التوازن بين المعسكرين، وحتى انتخابات العام ١٩٩٢ لم تخرق هذا التوازن فعلياً.

لقد فقد الليكود ٨ مقاعد برلمانية في هذه الانتخابات ولكن تمثيل معسكر اليمين بكامله هبط من ٥٢ إلى ٤٩، أي أن معظم خسارة الليكود بقيت في صفوف المعسكر اليميني. الأحزاب الدينية خسرت ثلاثة مقاعد، الأمر الذي جعل ائتلافاً ممكناً بينها وبين اليمين الإسرائيلي يصل إلى ٥٩ مقعداً بدلاً من ٦٥ في انتخابات عام ١٩٨٨. لدينا هنا قاعدة أساسية من قواعد نظام المعسكرين في إسرائيل، وهو أن الأصوات تميل إلى عدم الانتقال من معسكر إلى آخر. وهكذا شكل الائتلاف الحكومي الحالي بما مجموعه ٦١ عضو كنيست من ١٢٠، منهم ٥ أعضاء في الحزب الديمقراطي العربي والجبهة الديمقراطية للسلام والمساواة، ويدعمون الائتلاف من خارجه.

حصلت الأحزاب العربية وحزب ميرتس مجتمعة على ١٧ مقعداً، أي بزيادة مقعد واحد عن انتخابات عام ١٩٨٨. أما الأحزاب اليمينية (تسومت، موليدت، مفدال) فقد رفعت تمثيلها من ١٣ عضو كنيست عام ١٩٨٨ إلى ١٧ عضواً عام ١٩٩٢. لم تحصل ثورة ولا انقلاب انتخابي في العام ١٩٩٢[٢١]. وفي مثل هذه الحالة من التوازن بين المعسكرين ازدادت أهمية الأصوات العربية وقد رجحت، إضافة إلى أصوات القادمين الجدد، معسكر اليسار، دون أن يطرأ تغير جدي على الخارطة السياسية الإسرائيلية.

منذ أن نشأ في إسرائيل نظام الحزبين أو المعسكرين، ونشأت إمكانية المناورة بينهما لم يعد التصويت للأحزاب العربية الصغيرة تصويتاً احتجاجياً فحسب، بل أصبح له أيضاً وجه إسرائيلي ذو علاقة بالقدرة على المناورة بين الحزبين الكبيرين، أو على الأقل من أجل منع صعود حكومة يمينية. وأصبح الصوت العربي بهذا المعنى صوتاً «اندماجياً» في الخارطة السياسية الإسرائيلية، حتى لو كان لصالح الأحزاب العربية. لقد وصلت نسبة التصويت لهذه الأحزاب ذروتها عام ١٩٨٨

---

(٢١) انظر أيضاً بهذا الخصوص: Daniel J. Elazar and S. Sandler, «The 1992 Knesset Elections Revisited: Implications for the Future,» *Israel Affairs*, vol. 1, no. 2 (Winter 1994), pp. 209-224.

وطرأ هبوط عام ١٩٩٢. وقد يتحول هذا الهبوط إلى نزعة تاريخية. وهذه الإمكانية قائمة وتكمل عملية الأسرلة الجارية، لأن طرح هذه الأحزاب لموضوعي السلام والمساواة لا يختلف جذرياً عن طرح أحزاب اليسار الصهيوني ويسار حزب العمل على الأقل. ومع اعتبار القضية الفلسطينية قضية خارجية يتعامل معها العرب من منطلق كونهم «قوة ديمقراطية داخل إسرائيل»[٢٢]، بدعمهم المطلق وغير المشروط لاتفاق أوسلو، ومع قصر هذه الأحزاب التعامل مع المساواة على ما يسمح به الخطاب السياسي الصهيوني وضمن مسلماته، يصبح من غير الواضح للمواطن العربي لماذا لا يمنح صوته مباشرة للأحزاب اليسارية الصهيونية، أو لماذا لا يتحول إلى الضغط (Lobbying) من داخلها وليس من خارجها. وقد يتعمق هذا التوجه إذا اتضح أن الطريق إلى منصب وزير عربي في الحكومة الإسرائيلية، وهو مطلب الحزب الديمقراطي العربي، لا يمر عبر هذا الحزب وإنما يمر عبر الأحزاب الصهيونية، وذلك عندما يعين حزب العمل أحد أعضائه العرب لهذا المنصب بعد فوزه في الانتخابات، إذا تم له ذلك في الانتخابات المقبلة.

الخطاب السياسي المبتور الذي يرضى بما هو أقل من تعريف المساواة تعريفاً ديمقراطياً، وبما هو أقل من الوعي القومي للسكان الأصليين، يؤدي في النهاية إما إلى التصويت للأحزاب الصهيونية، أو التركيز على العمل المحلي وتجنب السياسة القطرية قدر الإمكان. وقد تبقى الأحزاب العربية قائمة، ولكن كتعبير عن قوة اجتماعية أكثر مما هي تعبير عن توجهات سياسية متميزة، وباعتبارها جزءاً لا يتجزأ من عملية الأسرلة، لأنها تتحول بالتدريج إلى أحزاب عربية إسرائيلية.

الجدول رقم (٢ ـ ٨)
توزيع المقاعد في الكنيست
بين معسكري اليمين واليسار

السنة	اليسار	اليمين
١٩٨١	٥٥	٥٧
١٩٨٤	٥٦	٥٣
١٩٨٨	٥٥	٥٢
١٩٩٢	٦١	٤٩

ملاحظة: الأحزاب الدينية الأرثوذكسية غير محسوبة.

(٢٢) هذا المفهوم هو من إنتاج الحزب الشيوعي الإسرائيلي مثل العديد من المفاهيم التي أطّرت عملية الأسرلة.

الجدول رقم (٢ ـ ٩)
عدد المقاعد في المعسكر اليساري
التي وصلت إلى البرلمان بأصوات عربية

	١٩٨١	١٩٨٤	١٩٨٨	١٩٩٢
حزب العمل	٤	٣	٢	٣
مركبات ميرتس	٠,٥	٠,٥	١	١
الجبهة الديمقراطية	٤	٤	٤	٣
القائمة التقدمية	—	٢	١	—
الديمقراطي العربي	—	—	١	٢
المجموع	٨,٥	٩,٥	٩	٩

ملاحظة: هناك ٩ مقاعد برلمانية من مقاعد الائتلاف الحالي انتخبت بأصوات عربية.

الجدول رقم (٢ ـ ١٠)
نسبة التصويت للأحزاب العربية من مجمل
الأصوات العربية بين الأعوام ١٩٧٧ ـ ١٩٩٢

	الحزب	النسبة من الأصوات العربية
١٩٧٧	الجبهة الديمقراطية	٥١
١٩٨١	الجبهة الديمقراطية	٣٨
١٩٨٤	الجبهة + القائمة التقدمية	٥١
١٩٨٨	الجبهة + التقدمية + الديمقراطي العربي	٦٠
١٩٩٢	الجبهة + التقدمية + الديمقراطي العربي	٤٨

بدلاً من الخلاصة

لا تنساب عملية الأسرلة انسياباً، وإنما تتعرج وتتعثر بين عثرة الوعي القومي والذاكرة الجماعية التاريخية لسكان البلاد الأصليين، وبين وعي الفجوة المتوسعة باستمرار بين العرب واليهود، رغم أن الفئتين تمران بالعمليات الاجتماعية/الاقتصادية نفسها. هذه هي العوائق أمام عملية الأسرلة، ولكن التعويل عليها لإفشالها لا طائل من ورائه، لأن الوعي الإنساني قادر على تطوير آليات للمحافظة على توازنه أو للتعايش مع المتناقضات. والآليات الأساسية التي طورت لهذا الغرض في حالة العرب في إسرائيل هي:

أ ـ الدعم غير المشروط، وبأي ثمن، لسلام إسرائيلي فلسطيني أياً كان شكل هذا السلام. والدعم شبه الجارف عند عرب إسرائيل لاتفاقيات أوسلو/القاهرة وما بعدهما ليس ساذجاً تماماً كما أنه ليس قائماً على مجرد الإيمان الحقيقي بخطة

المراحل المؤدية «بالضرورة» إلى الدولة الفلسطينية. إن الدافع الأساسي وراء الدعم غير المشروط لأي سلام إسرائيلي فلسطيني هو إرضاء البعد القومي في الهوية الذاتية. ولكي يستطيع العربي الفلسطيني المواطن في إسرائيل ممارسة إسرائيليته بحرية أكبر عليه أن يقنع نفسه أن القضية الفلسطينية قد حلت، أو على الأقل أنها في طريقها إلى الحل. والواقع أنها في طريقها إلى الانحلال، وليست أسرلة العرب في إسرائيل إلا إحدى تجليات هذا الانحلال.

ب ـ البحث عن بدائل في الهوية الجماعية للبعد القومي، أي إعادة إحياء الانتماءات الطائفية على المستوى القطري والحمائلية على المستوى البلدي المحلي.

ج ـ الوقوع في وهم أن قبول مسلمات الخطاب السياسي الصهيوني يجعل العرب في إسرائيل أكثر تأثيراً في السياسة الإسرائيلية، والحقيقة أنه يحولهم إلى عرب إسرائيل، وبذلك يصبحون أكثر تأثيراً.

د ـ تبنٍّ تدريجي لعناصر في اللغة والثقافة والعادات الإسرائيلية وبخاصة في ظل تطور وسائل الإعلام وولوجها الحياة المنزلية، وفي ظل انعدام الحداثة العربية وغياب المدينة العربية، وفي غياب هيمنة ثقافية لمركز ثقافي عربي. وللتعويض من ذلك يقبل العربي الإسرائيلي بمنصب ضيف في برامج التلفزيون الإسرائيلي الترفيهية: «العربي المناوب»، وفي الحياة الثقافية يبدأ العربي بتقليد دوره هو كعربي إسرائيلي كما تطرحه وسائل الإعلام، وبدلاً من أن تكون الصورة مشتقة ومستنتجة من الواقع أصبح الواقع مشتقاً من الصورة. وعندما يصبح العربي الإسرائيلي مجرد تقليد «للعربي الإسرائيلي» أو تمثيل له تتحول الحالة العربية الإسرائيلية إلى حالة من الرضى عن النفس، بل حتى النرجسية[٢٣].

ليست هذه العملية قدراً مقدوراً، ولكن التعويل على تناقضاتها لعرقلتها لا يكفي. فهذه التناقضات لا تتحول إلى منغّص فعلي لوعي العربي الإسرائيلي إلا إذا تمت ترجمتها سياسياً على شكل خطاب سياسي ديمقراطي يجمع بين البعدين القومي والمدني مقابل واقع يبتر كليهما، ومقابل خطاب سياسي سائد ليس إلا انعكاساً لهذا الواقع. بدون نشوء القوة السياسية الواعية التي تترجم وعيها في برامج سياسية نقدية للواقع ولوعيه المبتور تبقى التناقضات قائمة، ولكن مؤطرة في الإطار العربي الإسرائيلي.

---

(٢٣) كما تتجلى في كتابات إميل حبيبي، وهو التعبير الثقافي الأبرز للعربي الإسرائيلي. وحبكته التاريخية أن عرب إسرائيل الذين عرفوا الحقيقة دائماً، وصمدوا وبقوا البقية الباقية وغير ذلك، وكأن «بقاءهم» كان قراراً اختيارياً وقراراً حكيماً إلى ذلك، مقابل حماقة اللاجئين ثم مجمل الحركة الوطنية الفلسطينية إلى أن هزمت، عندما هزمت جاءت هتافات العربي الإسرائيلي: «قلنا لكم!!».

(٣)
النقاط على الحروف
حول مشروع رؤية جديدة
للأقلية العربية في إسرائيل(*)

(*) نشر هذا الفصل كسلسلة مقالات في صحيفة فصل المقال الأسبوعية التي تصدر في الناصرة وذلك في النصف الأول من عام ١٩٩٨ ونهاية عام ١٩٩٧، وقد نشرت السلسلة في محاولة لشرح المشروع السياسي ـ الثقافي الجديد وأهم مميزاته.

مقـدمـة

يقترب جزء كبير ومسيّس من المواطنين العرب في إسرائيل، تدريجياً، من الاقتناع بأنه لا بد من مشروع سياسي ـ ثقافي متميز نابع من حاجات وتطلعات هذا الجزء من الشعب العربي الفلسطيني، بحيث يتجنب هذا المشروع الوقوع في هاويتين تنحدران على جانبيه، وقد توديان به:

الهاوية الأولى، هي هاوية التأسرل، وغالباً ما أسميناها التهميش. والتأسرل كخيار ثقافي ـ سياسي هو خطر داهم لسببين، **أولهما**: انه لا يشكل خياراً حقيقياً، لأن التأسرل لن يتفتق عن قومية إسرائيلية جديدة. فتعريف الأمة في إسرائيل يتطابق مع الدين بموجب تعريفها الرسمي والسائد، بغض النظر عما إذا كان الدين اليهودي ارثوذكسياً أو إصلاحياً أو محافظاً ـ هذا في الحالة القائمة. وحتى لو تم حصر القومية في المواطنين اليهود في إسرائيل، بحيث لا يتعداها إلى بقية يهود العالم، كما سيحدث في المستقبل لو تحطمت دولة إسرائيل، فإنه يبقى مقتصراً على اليهود الإسرائيليين، وقاصراً عن شمول العرب مواطني الدولة. **وثانيهما**: ان التأسرل ينفي الهوية العربية الفلسطينية، ويتضمن، في ما يتضمن، قمعاً للذاكرة. فإسرائيل قامت على أنقاض المشروع السياسي ـ الثقافي العربي الفلسطيني في هذه البلاد، الأمر الذي قطع تطوره لينمو من جديد في المنافي.

الأسرلة هي، إذاً، خيار وهمي. وهو من ناحية يعني الإذناب إلى مشروع الآخرين، المشروع الصهيوني، ومن ناحية أخرى يتضمن قمعاً للتطور الذاتي الثقافي والسياسي والأخلاقي المتمسك بالانطلاق من هوية قومية عربية ووطنية فلسطينية.

أما **الهاوية الثانية،** فهي هاوية فقدان العلاقة مع الواقع المتميز لهذا الجزء من الشعب الفلسطيني بتبني مواقف منكرة لهذا الواقع متجاهلة له من منطلقات

وطنية. وعندما لا تتعامل المواقف نقدياً مع الواقع المتميز وخصوصيته بدافع تغييره، وإنما تكتفي باستنكار الواقع استنكاراً يبلغ حد الإنكار، فإن هذه المواقف تنزع، عند ذلك، عن ذاتها صفة السياسة. فالسياسة، بتياريها المحافظ والنقدي، تتعامل مع الواقع (التيار الأول لتكريسه والثاني لتغييره) وليس مع أماني النفس، بغض النظر عن كون الأماني، بحد ذاتها، في مثل هذه الحالة، وحالياً، غير ناضجة وسطحية لأنها مجردة وخاوية من حيوية وتطور الواقع المعاش، ولأنه ليس لديها رؤيا سياسية اجتماعية شاملة.

لقد أهملت الحركة الوطنية، بتوجهاتها المختلفة، في الماضي موضوعة المساواة للعرب في إسرائيل، وذلك لإدراك غريزي صحيح، رغم أنه لا يعتمد على تحليل لطبيعة إسرائيل. إن المساواة في إسرائيل غير ممكنة: كانت هذه فرضية مستترة، ولكن متضمنة سياسياً في موقف الحركة الوطنية، الذي ركز على مقولة تحرير الأرض تحريراً كاملاً باعتبارها الحل الجذري للمسألة الفلسطينية كمسألة تحرر من الاستعمار بكافة تشعباتها، بما فيها قضية الأقلية العربية في إسرائيل.

ولكن، وفي العقود الأخيرة، مرت حركة التحرر الوطني الفلسطيني والحركة القومية العربية والعالم العربي عموماً، كما مر المجتمع الإسرائيلي، بتغيرات عاصفة أدت أيضاً إلى تغيير في معادلة الصراع العربي الإسرائيلي، وفي صيغة طرح حل المسألة الفلسطينية. ولم يعد النقاش يدور بين تحرير كامل التراب الفلسطيني وبين إقامة دولة فلسطينية في الضفة والقطاع إلى جانب دولة إسرائيل، بل أصبح يتركز حول إمكانية التفريط حتى بالدولة الفلسطينية في الضفة والقطاع، أو حول إمكانية أن تفرض إسرائيل، ضمن موازين القوى القائمة، حلاً لا يتضمن الانسحاب إلى حدود الخامس من حزيران، ولا تفكيك الاستيطان، ولا حلاً لقضية القدس - وغيرها من اللاءات المعروفة - بل حتى حول قدرتها على تحويل الفصل الديموغرافي بين العرب واليهود إلى نظام أبارتهايد وليس إلى دولتين بالضرورة.

ومرت الحركة القومية العربية بأزمات عديدة تتجلى بالوضع القائم حالياً في العالم العربي، وهو ما لا يحتمل التفصيل في مثل هذه المقدمة.

كما مرت الأقلية العربية في إسرائيل بعمليات تحول بنيوية رافقت عملية التحديث القسري، وأدت إلى ازدياد اندماج هذه الأقلية على هامش الاقتصاد الإسرائيلي، إذ لم تنشأ وحدة اقتصادية عربية مستقلة، أو شبه مستقلة. كما تطورت طبقة وسطى وإنتلجنسيا تطرح بجدية مسألة إشراك المواطنين العرب وممثليهم في مؤسسات الدولة، وفي عملية اتخاذ القرار فيما يتعلق بحاضرهم ومستقبلهم على

وجه الخصوص، في الوقت الذي يتمسكون فيه بهويتهم القومية المتميزة، رغم الأزمات والهزات التي تتعرض لها.

لم يكن موضوع المساواة مطروحاً في الماضي بشكل جدي على غير مستوى الشعار، وما كان بإمكان العرب في هذه البلاد طرحه بشكل آخر، في الخمسينات والستينات مثلاً، إلا إذا تجاوزوا حدود واقعهم التاريخي، أي إذا أصبحوا من صنّاع العجائب.

كان طرح المساواة في حينه يعني رفض التمييز والعنصرية ومن دون أن يأخذ بجدية لا إعلان وثيقة الاستقلال الإسرائيلية بمنح المساواة لمواطني إسرائيل من غير اليهود ولا تشدقات الأحزاب الصهيونية الحاكمة. ونحن في الواقع نتحدث عن حكم عسكري في تلك الفترة، وهي كلمة أخرى لحكم احتلال، فكيف بالإمكان الحديث عن مساواة في ظل الاحتلال؟!

لقد رافق نمو الشعور الوطني الفلسطيني في السبعينات، وعملية التأكيد على الهوية الوطنية، نمو وعي بفكرة المواطنة الإسرائيلية، والحقوق والإمكانيات الكامنة فيها. لقد نما هذا الوعي بشكل مواز، بل مناقض، لتنامي الشعور الوطني الفلسطيني. فلماذا حصل هذا في السبعينات تحديداً؟ لسببين أساسيين: أولاً، مع انتهاء الحكم العسكري رسمياً عام ١٩٦٦، وقع جزء أساسي من الشعب الفلسطيني تحت حكم الاحتلال المباشر لدولة إسرائيل. وهنا يبدأ التاريخ الحقيقي لتمييز الأقلية العربية الفلسطينية في إسرائيل من بقية الشعب الفلسطيني، لأنه عند ذلك بدا أن للعرب في إسرائيل امتيازات سياسية ومدنية غير قائمة بالنسبة لسكان المناطق المحتلة عام ١٩٦٧. كما أن مستوى معيشتهم الاقتصادي أخذ بالتحسن بعد عام ١٩٦٧، وذلك كنتيجة جانبية مرافقة لازدياد النشاط الاقتصادي عموماً في هذا البلد على أثر تدفق الاستثمارات الأجنبية والمعونات الأمريكية بعد الحرب. لقد لعبت حرب ١٩٦٧ دور المُقنع لرأس المال الأجنبي للاستثمار في إسرائيل، وكذلك، أيضاً، بالنسبة لرأس المال اليهودي. كما زودت المناطق المحتلة إسرائيل بأسواق جديدة وأيد عاملة رخيصة. كانت هذه بداية تغيير شامل في المبنى الطبقي للدولة. وثانياً، لأن احتدام الصراع على السلطة في إسرائيل بين الحزبين الكبيرين أدى إلى كسر سلطة الحزب الواحد في نهاية السبعينات، بما حمله ذلك من مفارقة تاريخية، لأن هذه العملية تضمنت، من ضمن ما تضمنت من تطور لمعسكر اليمين المتطرف والمعسكر القومي الديني المتطرف، كسراً لوحدة الحزب والدولة وجهاز الأمن. لقد أصبحت إسرائيل دولة أكثر لبرالية بعد تحولها من دولة الحزب الواحد إلى دولة حزبين، وقد تجلى ذلك في استقلال أكبر للقضاء ولوسائل الإعلام

ولحقوق الأفراد، وبخاصة حرية التعبير. وقد استفاد المواطنون العرب، بشكل غير مباشر، من هذه التطورات، كما استفادوا عموماً من الديمقراطية الإسرائيلية التي لم تصنع من أجلهم، بل من أجل المجتمع اليهودي.

إدراك الحقوق الكامنة في المواطنة الإسرائيلية يعني بالنسبة للمواطنين العرب إدراك النقص الكامن في مواطنتهم، والمطالبة الجدية بالمساواة. ولكن مطلب المساواة لا يحل مسألة هويتهم السياسية، بل إنه قد يشوهها إذا طرحت المساواة كعملية أسرلة واندماج.

ومع تحول الحركة الوطنية الفلسطينية إلى شعار الدولة المستقلة في الضفة والقطاع وجد التائهون، في نهاية السبعينات، ضالتهم وخصوصاً في بعد المأزق الذي قاد إليه يوم الأرض ١٩٧٦ الذي جسد الأزمة. فالاستمرار بنفس الأسلوب الذي جسده يوم الأرض يؤدي إلى العصيان المدني، والتوقف يعني التخلي عن البعد الوطني في الصراع ضد مصادرة الأرض. شعار الدولة الفلسطينية إلى جانب دولة إسرائيل جعل بالإمكان التعبير سياسياً عن بعدي الواقع المركب للعرب في إسرائيل، وذلك مؤقتاً على الأقل:

ـ المطالبة بالمساواة داخل إسرائيل باعتبارها التعبير عن البعد المدني والتمسك بالحقوق التي تمنحها المواطنة الإسرائيلية.

ـ المطالبة بإقامة الدولة الفلسطينية في الضفة والقطاع باعتبارها إجابة عن السؤال الوطني معبّرة عن بعد الهوية القومية في واقع العرب في إسرائيل. وكانت تنتشر، في حينه، المقولة التي تذهب إلى أن إقامة الدولة الفلسطينية في الضفة والقطاع هي تعبير كاف عن أمانينا القومية نحن العرب في إسرائيل، مثلما تعبر دولة إسرائيل عن الأماني القومية لليهود في أمريكا. ولم ينتبه أصحاب هذه المعركة إلى مدى الأسرلة والصهينة التي انتابت خطابهم السياسي، حتى عند الحديث عن القضية القومية.

ولكن الإشكال الذي وقعنا فيه نتيجة تبني هذه المعادلة، وقد تبنتها غالبية القوى السياسية الفاعلة في الوسط العربي، هو الإشكال الذي أدى إلى أزمة العمل السياسي في نهاية الثمانينات والتسعينات. ويتلخص هذا الإشكال بما يلي:

ـ مشروع المساواة فُصل ميكانيكياً عن المسألة القومية التي عزلت خارج حدود عام ١٩٦٧ لتبقى مسألة تخص الشعب الفلسطيني في المنافي وفي الأرض المحتلة، ولا تخصّ الفلسطينيين مواطني دولة إسرائيل إلا على سبيل التضامن.

ـ المساواة ذاتها لم تُعرّف، واقتصرت على المطالبة بالميزانيات المتساوية.

المساواة هنا تعني المزيد من الحقوق ولا تعني مطلباً حقوقياً دستورياً جوهرياً ينطلق من المواطنة المتساوية، أو، بكلمات أخرى، من اعتبار المواطنة وليس الانتماء الديني أساساً للعلاقة بين الفرد والدولة.

ـ نتيجة لفصلها عن المسألة القومية لا يمكن للمساواة، هنا، إلا أن تتحول إلى برنامج تدريجي للأسرلة المشوهة. فإذا طلبت المساواة بالحقوق مجردة من المسألة القومية، ما الذي يمنع من التدهور إلى قبول مقولة «المساواة في الواجبات»، أي تجنيد المواطنين العرب؟

ـ رغم قصور هذا الطرح عن تضمن المساواة الكاملة، إلا أنه لا يتضمن، كتعويض من ذلك، أية حقوق قومية للأقلية العربية الفلسطينية في إسرائيل، وقد ذكرت بعض الأحزاب مثل الحزب الشيوعي، في حينه، أي في نهاية السبعينات، بشكل عابر، وجود حقوق قومية للعرب في إسرائيل، ولكنها لم تتوقف عندها أو تعرفها.

تطور هذا القصور في الطرح السياسي تدريجياً حتى تحول إلى مأزق حقيقي عشية توقيع اتفاقيات أوسلو وبعدها. إذ لم يعد الفرق بينه وبين طرح اليسار الصهيوني واضحاً بالنسبة للجمهور العربي الواسع، الذي فسر انخراط حزب العمل في عملية أوسلو وموافقته على التفاوض مع منظمة التحرير الفلسطينية على أنه موافقة على الدولة الفلسطينية المستقلة. كما فسرت بعض الإصلاحات التي أدخلها أثناء وجوده في الحكومة في التعامل مع المواطنين العرب على أنها قبول بفكرة المساواة.

على هذه الخلفية من انعدام التمييز بين طروحات الحركة الوطنية والأحزاب العربية في الواقع وبين أحزاب اليسار الصهيوني، نشأت حالة من أزمة الوعي السياسي.

وقد زاد الطين بلة الانطباع الذي خلق في النصف الأول من التسعينات أن المسألة الفلسطينية قد حلت، وأن عملية أوسلو أراحت المواطنين العرب من عبئها الضميري. عند ذلك انهار الحاجز الأخير الخارجي الذي ضبط الوعي السياسي ـ الثقافي المأزوم. وأصبحت هنالك حاجة ملحة، لا تحتمل التأجيل، لطرح المشروع السياسي الوطني المنطلق من واقع الأقلية القومية العربية من أجل نقد هذا الواقع وتغييره باتجاه تشكل المواطنين العرب الفلسطينيين كأقلية قومية هي جزء من الأمة العربية والشعب الفلسطيني، وكمواطنين في دولة إسرائيل يتوقون إلى المساواة التامة غير المنقوصة، ومن أجل بناء مجتمع تسوده القيم السياسية المتنورة والديمقراطية.

في مسألة المساواة

مشروع «دولة المواطنين» هو التجلي الممكن الوحيد لمطلب المساواة للأقلية العربية الفلسطينية في إسرائيل. وهو ليس أوتوبيا أو مثالاً نصبو إليه، بل هو مشروع سياسي ـ ثقافي نواجه به واقع هذه البلاد. وهو، باختصار، بوصلة أو موجه للعمل السياسي.

وعندما قمنا بطرح هذا المشروع لمواجهة أزمة العمل السياسي العربي في هذه البلاد في نهاية الثمانينات، ثم على شكل برنامج سياسي في الانتخابات الأخيرة، وجهت إليه الانتقادات المتوقعة من قبل أسرى الأفكار المسبقة الذين وقعوا في الهاويتين اللتين تم التحذير منهما في المقدمة: الأسرلة المشوهة المرتبطة بمفهوم منقوص للمساواة، من ناحية، ورفض فكرة النضال في إسرائيل على أساس المواطنة الإسرائيلية من قبل أولئك الذين ما زالوا يرفضون التعامل مع الواقع من أجل تغييره، من ناحية أخرى.

الانتقاد الأول: أن هذا المشروع غير واقعي وغير ممكن التنفيذ في الأوضاع الراهنة، كما أنه يستفز الرأي العام الإسرائيلي، ويستنفر ضده حتى اليسار الصهيوني.

وهذا تعبير عن إشكال دائم يثيره أولئك الذين يحولون العقلانية السياسية إلى نوع من التبريرية، والبراغماتية إلى نوع من الانتهازية. والحقيقة أن هناك عقلانيتين في العمل السياسي: الأولى تبريرية، والثانية نقدية. وكلاهما تتعامل مع الواقع، ولا تستطيع أي منهما اتهام الأخرى بانعدام الواقعية.

والعقلانية النقدية المتمثلة بمشروع «دولة المواطنين»، تتعامل مع الواقع الإسرائيلي، بعامة، وواقع العرب في إسرائيل تحديداً، ولكنها تهدف إلى تغيير هذا الواقع وتبحث عن الأدوات السياسية والفكرية من أجل ذلك، وهي لا تحتاج إلى من يذكرها أن مشروع «دولة المواطنين» ليس واقعياً بمعنى التطبيق المباشر والفوري

والشامل مرة واحدة. فالعقلانية النقدية ليست من السذاجة حدَّ أن تعتقد أن دولة المواطنين قابلة للتحقيق بسن قانون في البرلمان الإسرائيلي، مثلاً، توافق عليه الأغلبية في إسرائيل، ويقضي بتحويل هذه الدولة من دولة اليهود إلى دولة المواطنين. فمن السخافة مجرد الإشارة إلى هذه الإمكانية. وبهذا المعنى فإن العقلانية التبريرية، أو البراغماتية الانتهازية، أكثر واقعية لأن مشروعها قابل للتطبيق مرة واحدة. فهو لا يتعدى الانغماس في العمل السياسي المطلبي على هامش الخارطة السياسية الحالية، بدءاً من التذاكي عليها بالفهلوة والشطارة ونسج علاقات التبعية والوصاية والمخترة مع الأحزاب الصهيونية القائمة، ومن ضمنها أحزاب المتدينين، انتهاءً بمحاولة تحصين مواقع لأحزاب ما زالت تطرح المطالب التقليدية نفسها، لتجد نفسها، في النهاية، منغمسة بالمطالب نفسها التي يحاول الآخرون الوصول إليها «بالواسطة»، وبالعلاقات الحسنة مع الوزراء وموظفي الوزارات، وليختزل النقاش بينهما تدريجياً إلى تساؤل حول أي الوسائل أنجع: العمل من داخل الأحزاب الصهيونية أم من خارجها؟

مشروع «دولة المواطنين» ليس برنامجاً انتخابياً للتطبيق. وإنما هو مشروع سياسي - ثقافي، وموجه في العمل لمعالجة قضايا لم تعالج في السابق، ولطرح مطالب لم يُجرأ على طرحها في السابق.

فعندما يطرح مشروع «دولة المواطنين» بجدية يفتح الباب على مصراعيه لمناقشة مسائل مبدئية مثل: العلاقة بين الدين والدولة في إسرائيل، الطبيعة الصهيونية لدولة إسرائيل، أوجه العلاقة مع الأرض، التناقض بين الديمقراطية اللبرالية وبين تعريف الدولة لوظائفها كدولة لأمة/دين ما زالت تتخبط في أسئلة لاهوتية مثل: من هو اليهودي؟ وهل يتم الانتماء إلى اليهودية بموجب التقاليد الأرثوذكسية المحافظة أم الإصلاحية؟ ولماذا يجب أن يحدد مثل هذا النقاش حقوق المواطنة في دولة ديمقراطية لبرالية؟

وفعلاً، فقد قاد هذا المشروع إلى طرح ترشيح عربي لرئاسة الحكومة في إسرائيل، الأمر الذي فجر نقاشاً هاماً في المجتمع العربي وفي المجتمع اليهودي في إسرائيل. ولم يتمكن في حينه العديدون من الترفع عن صغائر الأمور وخوض هذا النقاش الأساسي. كما أن مشروع «دولة المواطنين» يقود إلى طرح مطالب عينية تم في السابق تجنب طرحها، ولم يقد إليها التفكير السياسي السابق السائد.

ومثال على ذلك طرح موضوع العلاقة مع أرض الدولة، ودمج المعركة الدفاعية الوطنية ضد مصادرة الأرض المتبقية مع معركة هجومية حول علاقة

المواطنين العرب كمواطنين مع أرض الدولة، وذلك بالمطالبة بالحصول على «أرض دولة» لتطوير المناطق الصناعية وتوسيع مسطحات البناء، ومن أجل بناء قرى أو مدن عربية جديدة، ولم لا؟! ومثال آخر على ذلك هو المطالبة بتمثيل العرب في إدارات الشركات الحكومية التابعة للدولة. وقد يتخذ التفكير الجديد شكل طرح التساؤل على جدول أعمال الرأي العام حول الحاجة لوجود جسم رسمي مثل «كيرن كييمت» يوجه جل نشاطه ضد قسم من مواطني الدولة، كما قد يتخذ شكل المطالبة بحق المواطنين العرب في سلطة الإذاعة والتلفزيون حيث إنهم يشاركون بتمويلها عبر دفع رسومها، ولكنهم غير ممثلين فيها.

هنا يثار، بالطبع، السؤال الأساسي الناجم عن توسيع مفهوم المواطنة المتساوية حتى نهايته القصوى، أي حد الصراع مع الطبيعة الصهيونية للدولة، وهو السؤال عن العلاقة بين الحقوق المدنية المتساوية والحقوق القومية. وعندما تطرح المساواة التامة من منطلق ديمقراطي - لبرالي مثابر في دولة تتعدد فيها القوميات لا بد من معالجة العلاقة بين الحقوق المدنية والحقوق القومية الجماعية.

لا تعترف الديمقراطية اللبرالية عادة بحقوق جماعية من أي نوع، وإنما تتعامل مع الحقوق الفردية، فقط. فالذات الحقوقية الوحيدة التي تعترف بها هذه الديمقراطية هي «المواطن». ولذلك، أيضاً، فإن التعريف الممكن الوحيد للأمة أنها جماعة المواطنين، كما تنص النظرية الدستورية في الولايات المتحدة وفرنسا.

ولكن مع تطور الفكر الديمقراطي اللبرالي بالتوازي مع صراع الأقليات القومية والقوميات والثقافات في الدول المتعددة القوميات، أصبح هذا الفكر يتعامل مع الحقوق الجماعية للجماعات القومية، بعد أن كان يتعامل فقط مع حقوق الطوائف الدينية، التي يرجعها إلى حقوق فردية مدنية تتعلق بحرية الدين وفصل الدين عن الدولة.

من الواضح أنه حتى تحقيق المساواة الكاملة في إسرائيل لا يمكن أن تنجم عنه نظرياً قومية واحدة، وذلك لأنه توجد في هذه البلاد قوميتان، وليس هنالك إمكانية في المدى المنظور للحديث عن أمة إسرائيلية واحدة، تشمل العرب واليهود كالأمة الفرنسية أو الأمريكية مثلاً، كما توقع بعض السذج من اليمين الإسرائيلي واليسار العلماني في الأربعينات والخمسينات. وأقصد أولئك الذين استخدموا مصطلح «الشعب الإسرائيلي»، عرباً ويهوداً من اليسار، وأولئك الذين تحدثوا عن نشوء أمة كنعانية واحدة.

للعرب في إسرائيل هوية قومية عربية فلسطينية. وعندما يطرحون موضوع

المساواة الكاملة في حقوق المواطنة الديمقراطية، فإن هذه الحقوق تتضمن الاعتراف بتميزهم القومي وبكونهم جزءاً من الشعب العربي الفلسطيني، يُقصد بذلك الهوية الثقافية المتميزة، كما يعني حقوقاً جماعية. وسوف نعالج هذه الحقوق لاحقاً، ولكن لا بد من التطرق إليها في سياق الحديث عن المساواة. فمطلب تمثيل العرب كعرب في مجالس إدارة الشركات العامة والحكومية، هو مطلب يتضمن، إضافة إلى بعد المساواة الفردية، الاعتراف بالعرب كجماعة يحق لها أن تتمثل في هذه المجالس، ودون أن ينتقص هذا من حق أي عربي، كمواطن، في أن يكون عضواً في مجلس إدارة شركة حكومية، إذا كان مؤهلاً لذلك.

من حق أي فرد كان في الدولة الديمقراطية المعاصرة، بغض النظر عن دينه وجنسه وانتمائه الإثني، أن تسنح له الفرصة لينافس بكفاءة وجدارة للوصول إلى الوظائف العليا في مجالات الحياة العامة. ومع أن بعض الدول الديمقراطية اللبرالية قد سنت قوانين تمنع التمييز الجنسي أو الديني أو العنصري في مجالات القبول للعمل حتى في القطاع الخاص، إلا أن القطاع العام هو القطاع الذي تحكم السيطرة عليه لتنفيذ هذه القوانين أو المبادئ. والمقصود هنا، ببساطة، المؤسسات الحكومية والرسمية والشركات الحكومية والشركات العامة والمؤسسات التي تحظى بدعم مالي من الدولة، أي من دافع الضرائب.

إلا أنه تتوفر للأقليات استراتيجيتان من أجل الوصول إلى هذه المواقع: ١ ـ استراتيجية الدمج، ومحاولة الوصول إلى هذه المواقع الإدارية القيادية بالكفاءة الفردية؛ ٢ ـ الإصرار على تحصيل مواقع للأقلية في هذه الأجهزة.

في حالة وجود ثقافة عنصرية سائدة لا بد من اتباع الاستراتيجية الثانية، لأن الجهد الفردي غالباً ما يكون عقيماً أو يتطلب من الفرد تنازلات هائلة تودي بشخصيته الوطنية أو الثقافية. وفي حالة تبني الاستراتيجية الثانية بالإمكان إخضاع الأولى لها بالإصرار على تمثيل عربي في هذه المؤسسات والإدارات، من ناحية، والإصرار، أيضاً، على أن يعين هؤلاء بحيث يكونون الأكثر كفاءة من بين المرشحين العرب، الأمر الذي يمنع إمكانية وصول عرب غير أكفاء تتلخص مواهبهم بالتصهين والتملق.

هذا المبدأ لا ينطبق بالطبع إلا على الوظائف والمؤسسات التي يعتبر فيها مبدأ التمثيل حيوياً، بل أكثر حيوية من مبدأ المؤهلات العلمية الواضحة. فلا توجد كلية تؤهل الفرد ليكون عضواً في إدارة شركة الكهرباء القطرية، أو في إدارة سلطة الحدائق القومية، المهم هنا هو التمثيل، يضاف إليه عنصر الكفاءة.

ولكن هذا غير صحيح عندما يتعلق الأمر بمحاضري الجامعات، مثلاً. فلسنا هناك بحاجة إلى تمثيل عربي، بل نحن بأمس الحاجة إلى ذوي مؤهلات يمثلون هذه المناصب. واتباع مبدأ التمثيل العربي المضمون هنا هو وصفة للتخلّف وللتقاعس الأكاديمي البحثي. في مثل هذا السياق يجب أن تتركز الاستراتيجية في محاربة التمييز في قبول عرب إذا توفرت لديهم المؤهلات. وهذا هو، أيضاً، سياق النضال من أجل المساواة في الفرص للعرب، عمالاً كانوا أو فنيين أو مهندسين في قطاع الاقتصاد الخاص. فمبدأ التمثيل لا يسري هنا. ويجب الإصرار بشدة على المساواة بين المواطنين بغض النظر عن انتماءاتهم.

إن مشروع «دولة المواطنين» في مواجهة واقع دولة اليهود هو مشروع هجومي يطالب بالحقوق كاملة غير منقوصة ودون اعتذار، ودون حاجة للمساومة على الولاء السياسي مقابل هذه الحقوق. ولأن الانطلاق من المواطنة المتساوية هي قاعدته النظرية، فإنه يرفض الوصاية الحكومية على حقوق العرب في هذه البلاد. فالسلطة وأحزابها لا تسدي جميلاً ولا تصنع معروفاً لكي يرد لها الجميل بالشكر والامتنان، ويرفض تأكيد الولاء للدولة والإخلاص لها والتملق لهذا الوزير أو ذاك، والانضمام إلى هذا الحزب الصهيوني أو ذاك، وغيرها من الممارسات المشوهة للشخصية الأخلاقية والقومية لدى المواطن العربي الذي يقوم بها. ومن منظور المواطنة تتجاوز هذه الممارسات التشوه الأخلاقي وتتعداه إلى اعتراف سافر بأن مواطنته غير متساوية، فلو كانت متساوية لما احتاج إلى هذه الأساليب في العمل السياسي.

تجمع المساواة، كما يراها مشروع «دولة المواطنين»، بين النضال المطلبي الهجومي وغير الاعتذاري وبين الصراع مع الصهيونية والطبيعة الصهيونية للدولة. وهو إذ يتوقف عند المطالب اليومية للجماهير، ويتعامل معها بجدية وبدون تعالٍ عليها فاتحاً الآفاق أمام مطالب جديدة، فإنه مع ذلك لا يكتفي بذلك، ويحوّل النضال من أجل المساواة إلى نضال وطني معاد للصهيونية في الوقت ذاته.

الاستخفاف بالبعد المطلبي اليومي للجماهير هو ابتعاد بالعمل السياسي عن واقعها، وبالتالي تحويله إلى عمل غير سياسي. وإهمال البعد الاستراتيجي المتعلق بالصراع مع تعريف الصهيونية لوظائف الدولة يعني الأسرلة المشوهة، كما يعني التخلي عن مفهوم المواطنة المتساوية كسلاح أساسي في الصراع، وقبول ما هو أقل من المساواة الكاملة لنا ولأبنائنا من بعدنا، بحيث يتحول التسليم بانعدام المساواة وبالتهميش إلى ثقافة سياسية سائدة في المجتمع.

يدخلنا موضوع المساواة الكاملة إلى النقاشات الجوهرية الجارية في المجتمع الإسرائيلي من الباب، اقتحاماً، وليس من الشباك، تسللاً. بهذا المفهوم يصبح العرب شركاء غير متطفلين في النقاش الجاري في المجتمع الإسرائيلي حول مواضيع مثل علاقة الدين ـ الدولة ـ الأمة. ونستطيع أن نطرح بكل قوة موقفاً ديمقراطياً مفاده أنه لا يوجد فصل بين الدين والدولة في إسرائيل، وأنه لن يكون ذلك ممكناً طالما لم يتم الفصل بين الانتماء إلى الدين اليهودي عالمياً وبين الانتماء إلى قومية يهودية ـ إسرائيلية. كما نستطيع التعامل مع أسئلة مثل الديمقراطية اللبرالية وحقوق الفرد والجماعات والتعددية الثقافية في المجتمع الإسرائيلي، ذاته، والنقاش الدائر حول حقوق القضاء مقابل التشريع، وغير ذلك من الصراعات التي لم يكن للمواطنين العرب دور فاعل فيها.

المساواة والحقوق الجماعية

إذا اقتصر مشروع المساواة أو «دولة المواطنين» على مجرد معادلة أو حل لمسألة استمرارية الصراع مع الصهيونية في المرحلة الراهنة، أي إذا كان مجرد مخرج لفظي من أزمة الحركة الوطنية، عبر تزويدها بشعار بديل لشعار التحرير، كانت النتيجة مراوحة الحركة الوطنية في مكانها. فالموضوع ليس أزمة الشعار، بل أزمة العمل وأزمة العلاقة مع الناس الذين سموا عادة بِ «الجماهير». والمواطنون العرب في إسرائيل ليسوا معنيين بالمساواة كحل لأزمة العمل الوطني، بل هم معنيون فعلاً بالمساواة داخل إسرائيل وعلى قاعدة المواطنة الإسرائيلية. ومهمة الحركة الوطنية تكمن في تحويل هذا التطلع الشعبي إلى مشروع وطني يتجنب الأسرلة. ولكن «الثمن» واضح لا لبس فيه وهو أن هذا النضال يتم على أساس المواطنة، ولذلك يحصل بعض الارتباك في صفوف الحركة الوطنية فيما يتعلق بموضوع الأسرلة.

هناك بعدان لعملية الأسرلة يفترض الفصل بينهما اصطلاحياً أو مفهومياً. وسوء الفهم الذي يثيره برنامج دولة المواطنين عند البعض ناجم عن عدم رؤية الفرق بين البعدين.

هنالك بعد موضوعي لعملية الأسرلة، أو التشكل وإعادة التشكل في الواقع الإسرائيلي، وهذا البعد لا يتعلق بالوعي الذاتي للهوية القومية، ولكنه يؤثر فيها دون شك. لم يبلور المواطنون العرب بنشاطهم الاقتصادي في إسرائيل كياناً اقتصادياً مستقلاً، أو حتى شبه مستقل. لقد شاءت ظروف التطور التاريخي، بما في ذلك التطور المفروض بمصادرة الأرض وبغيرها، أن يندمج العرب في إسرائيل منذ البداية على هامش الاقتصاد الإسرائيلي، الأمر الذي يعني أن عملية إعادة إنتاج حياتهم المادية هي عملية إسرائيلية بالكامل، بما فيها من تمييز عنصري على أساس قومي.

ومن الخطأ أن يستخف اليسار بالذات بأهمية النشاط الاقتصادي بالنسبة

لعملية التشكيل الاجتماعي ولعملية تشكيل أنماط الوعي الاجتماعي. تجاهلها يعني الانعزال عن الواقع الاجتماعي وبواعث وديناميكية تطوره. أما ربط القاعدة الاقتصادية لنشاط الناس الاجتماعي مباشرة وميكانيكياً بأنماط وعيهم، بما في ذلك وعيهم القومي فيعني قبول أسرلة الوعي السياسي الذي سميناه تهميشاً سياسياً وأخلاقياً.

تعني القاعدة الاقتصادية المادية للمجتمع العربي، فيما تعنيه في نهاية المطاف، ضرورة خوض النضال المطلبي الاقتصادي والسياسي في إطار البنى الإسرائيلية القائمة والمفروضة تاريخياً.

ولم تكن هذه الضرورة لتفرض ذاتها لو قامت إسرائيل بفصل الدمج الاقتصادي على هامش الاقتصاد الإسرائيلي عن الدمج السياسي على هامش البنية القانونية للدولة، وذلك بإقامة نظام أبارتهايد محض ضد العرب بإخراجهم خارج المواطنة. ولكن المواطنة (غير المتساوية بالطبع) منحت للعرب في إسرائيل، أو فرضت تاريخياً من وجهة نظرهم. وقد أطرت هذه المواطنة غير المتساوية النشاط السياسي العربي بمعظمه ضمن الحقوق المنقوصة التي تمنحها، من حرية تعبير محدودة، ولكن متطورة باستمرار، ومن حق انتخاب، وحق محدود في تنظيم وإقامة أحزاب، وغير ذلك، الأمر الذي أدى إلى أن تعمل حتى الحركات التي لا تعترف بالدولة ضمن إطار القانون الإسرائيلي، عندما أتاح لها ذلك، وأن تنشر حتى المقالات التي لا تعترف بشرعية إسرائيل ضمن هامش حرية التعبير التي تتيحها. هذه حقيقة هامة لأنها تعني أن الجدلية السياسية الأساسية قائمة موضوعياً ضمن إطار المواطنة الإسرائيلية ذاتها ومن خلال تناقضاتها.

إن الخلط بين الواقع الإسرائيلي والوعي المشوه الناجم عنه هو السبب في الارتباك الذي يصيب نوعين من التفكير السياسي. النوع **الأول** يدعو إلى توحيدهما في عملية أسرلة شاملة تصل حد التطوع للخدمة في الجيش الإسرائيلي والانضمام قناعة (خلافاً للعضوية عن خوف أو مصلحة) في الأحزاب الصهيونية. أما النوع **الثاني**، المختلف جذرياً بالطبع، فيدعو إلى مقاطعة كلا البعدين، وهو أمر غير ممكن. ولذلك قد ينجم عنه نشاط يائس أو مزاجي، أي غير سياسي في نهاية المطاف، أو قد يقود إلى الجلوس في البيت بحثاً عن الطهارة والنقاء من خلال لوم الآخرين الذين يعملون ويخطئون. وليست الطهارة والنقاء في هذه الحالة إلا تسميات للعجز السياسي الذي لا بد أن يرافقه «تلوث» بالواقع الإسرائيلي، مع الفرق أن مدعي الطهارة والنقاء لا يبذل أية محاولة لتحدي هذا الواقع مسهماً

بذلك، عملياً، في جعل الأسرلة تسيطر على الساحة السياسية العربية.

مقاطعة الانتخابات البرلمانية، في هذا السياق التاريخي، ناجمة عن الارتباك المعرفي نفسه الذي يقود بعضهم إلى خوض الانتخابات ضمن أحزاب اليسار الصهيوني. وأقصد الخلط بين الوعي السياسي والبرنامج السياسي ونمط التنظيم الحزبي وبين الواقع الإسرائيلي الذي يحتم حتى على الحركة الوطنية أن تخوض الصراع من خلال بنيته السياسية القائمة، بما في ذلك الكنيست الإسرائيلي، باستخدام لبنة أساسية من هذا الواقع وهي المواطنة الإسرائيلية.

إن إدارة الظهر للانتخابات السياسية البرلمانية وللتنظيم الحزبي في دولة تتيح هذه الأنواع من النشاط السياسي هي، في نهاية المطاف، ابتعاد عن السياسة.

ولا بد، من أجل العمل السياسي ضمن الواقع الإسرائيلي، من خوض الانتخابات للبرلمان الإسرائيلي. ولكن خوض هذه الانتخابات لا يعني، بالضرورة، الأسرلة السياسية وتشويه الوعي السياسي الوطني الفلسطيني والقومي والعربي. وقد أشرنا إلى الآليتين الأساسيتين لوقف هذا الارتباك:

١ ـ تطوير الوعي المدني ومفهوم المواطنة بحيث يتحول إلى صراع مع تعريف الدولة لذاتها صهيونياً.

٢ ـ تطوير مفهوم المواطنة ليشمل الحقوق القومية الجماعية للعرب في إسرائيل كجماعة قومية.

وتشكل هاتان الآليتان رجلي المشروع السياسي في عملية إعادة صياغة الحركة الوطنية. الاكتفاء بالآلية الأولى يهزم ذاته، لأن المساواة التي تتضمنها لا تشمل المساواة في التعبير عن الذات من خلال الهوية القومية، ويؤدي في نهاية المطاف إلى طغيان هوية الأغلبية على الأقلية دون استيعابها في داخلها، الأمر الذي يناقض المفهوم الحديث للمساواة المدنية. أما من الناحية الأخرى فإن الهوية الإسرائيلية كهوية قومية ليست إلا هوية الأكثرية اليهودية، وهي لا يمكن أن تتسع لتشمل المواطنين العرب، وحتى لو فُصلت هذه الهوية عن «الأمة اليهودية» العالمية التي تتطابق مع الدين، فإنها تبقى هوية قومية عبرية قائمة بذاتها.

أما الاكتفاء بالآلية الثانية فيعني الانفصال عن مشروع المساواة وبالتالي التقوقع ضمن إدارة ذاتية ثقافية تكون بديلاً ثقافياً للمساواة في الواقع المادي، وتزيح عن كاهل الدولة عبء مطلب المساواة للمواطنين العرب والتحدي الذي يفرضه عليها، كما يعزل الأقلية العربية الفلسطينية في إسرائيل حتى عن فتات مائدة عملية التطور

القانوني والدستوري للديمقراطية الإسرائيلية.

وبدل أن يحتار المعلقون الإسرائيليون، بما في ذلك المختصون أكاديمياً، من الواقع الإسرائيلي ذاته يلتبس عليهم هذا النوع من التفكير الذي يشدد على الآليتين سوية. خطابهم السياسي، حتى اللبرالي، ينص في أفضل الحالات على أن علينا أن نختار بين أمرين: إما المساواة الكاملة والاندماجية، وإما الحقوق القومية، ولا يمكن أن نطالب بهما سوية. ولكن مشروعنا السياسي/الثقافي ينص على مطلب المساواة الكاملة، ولكن غير الاندماجية، كما ينص على أن لنا حقوقاً قومية جماعية.

وهذا المشروع يوجه العمل في الكنيست الإسرائيلي. فإلى جانب ملاحقة موضوع التمييز العنصري بكافة أشكاله، يطرح خطابنا البرلماني موضوع يهودية الدولة عندما يتناول أسئلة مثل قانون العودة، وسياسة المصادرة، وسياسة التخطيط والبناء، وهوية ومفهوم مدن التطوير، والنشاط الرسمي لمؤسسات صهيونية مثل الوكالة اليهودية والكيرن كييمت وغيرهما، كما يطرح موضوع الحقوق القومية الجماعية في مجموعة مطالب مثل:

- تحويل التعليم العربي إلى إدارة ذاتية ضمن قانون التعليم الرسمي ودون المس بحقوقه، أي ضمن إطار مطلب المساواة الكاملة بالميزانيات.

- تمثيل العرب في إدارة الشركات والمؤسسات الحكومية مثل سلطة الحدائق، (الأمر المرتبط بتوسيع مسطحات القرى والمدن العربية)، وسلطة الإذاعة، ولجان التخطيط المركزي والإقليمي، بحيث يتلاءم مع نسبتهم من السكان في المناطق المختلفة، وإدارة شركة الكهرباء وغيرها من المؤسسات والشركات.

- حق العرب كجماعة قومية في حيازة وسائل إعلام الكترونية مسموعة ومرئية.

- أن يتم التعامل مع مؤسسات الأقلية العربية كمؤسسات تمثيلية فيما يتعلق بالمواطنين العرب، أي أن لهذه المؤسسات وضعاً قانونياً عندما يتعلق الأمر بالتخطيط للأقلية العربية، وعندما يتعلق الأمر بتعيين ممثلين عنها في الهيئة الآنفة الذكر.

- الاعتراف بالعرب في إسرائيل، رسمياً، كأقلية قومية بعد أن كان التعامل معهم يقتصر على كونهم «أبناء الأقليات»، أي مجموعة من الطوائف الدينية المتمتعة بحقوق جماعية مِليّة محدودة.

لقد تم حتى تحديد الحقوق المليّة الموروثة من خلال النظام القانوني العثماني في حالة الطائفة الإسلامية، وهي لا تشمل حق تعيين القضاة الشرعيين كما لا تشمل إدارة الأوقاف ذاتياً. ولا تقارب المجالس الدينية المسيحية في صلاحياتها المجالس الدينية اليهودية، ولا توجد مجالس دينية إسلامية منتخبة في البلاد.

على الحقوق الجماعية المؤطرة قانونياً أن تنطلق من كون العرب في إسرائيل جزءاً من الشعب العربي الفلسطيني، وهذه حقيقة تاريخية، ومن كونهم ينتمون إلى هوية قومية تتجاوز الانتماءات الدينية، وهذا أمر تتجنب الحكومات الإسرائيلية المتعاقبة الاعتراف به، لأن الاعتراف بالمواطنين العرب كأقلية قومية يعني أن يترتب عليه مجموعة من الحقوق الجماعية.

وبدلاً من الاعتراف بهذا الواقع وبالهوية القومية المتميزة حاولت إسرائيل، يحالفها في ذلك بعض النجاح المؤقت، إنتاج هويات جديدة تحل محل الهوية القومية. وقد أنشأت، بقرار من أعلى، هوية قومية درزية متميزة، ودائرة تربية وتعليم درزية وتراثاً درزياً وغير ذلك. وهذه المحاولة الإسرائيلية الشاذة بكافة المفاهيم تضطرنا إلى تأكيد المفروغ منه وهو عروبة الدروز الذين لم يكونوا من صلب العروبة فحسب، بل وفي صلب الحركة القومية العربية ذاتها في بلاد الشام، وما زالت القيادة الروحية الدرزية في لبنان ترفض فصل «المذهب التوحيدي» عن الإسلام، ولا تقبل بتسمية الدروز طائفة بل تصر على كلمة مذهب ضمن الإسلام، فكم بالحري حين يتعلق الأمر بالعروبة والانتماء العربي؟

الاعتراف بهويتنا القومية الجماعية يعني، فيما يعنيه، الكف عن هذه المحاولات الحكومية المؤامراتية الطابع التي تعتبر، في حالة وجود هذا الاعتراف، مساً بالهوية القومية التي تغدو وضعاً قانونياً لا يجوز المس به.

ولكن خوض المعركة من أجل الحقوق الجماعية ومن أجل الاعتراف بالمواطنين العرب كأقلية قومية يعني، فيما يعنيه، أن يعاد بناء المؤسسات العربية على أساس قومي وليس فقط على أساس محلي أو طائفي، الأمر الذي ينثني على إسقاطات تمس هيئات مثل: لجنة المتابعة العليا واللجنة القطرية لرؤساء السلطات المحلية العَربية وغيرها. كما يعني أن يتصرف العرب سياسياً كشعب، وليس كمجموعة من الحمائل والعائلات الممتدة والطوائف والأقاليم. وهذا أمر يمس، أولاً وقبل كل شيء، وعي النخب السياسية ـ الاجتماعية والكيفية التي يتجلى فيها نشاطها الاجتماعي والسياسي. يتناول السؤال في هذه الحالة الهيمنة الثقافية: أهي للوعي القومي أم للوعي ما قبل القومي؟

في هويتنا القومية

مثل كل أنماط الوعي القومي الحديث، تَشَكَّلَ الوعيُ القومي العربي، والحركة القومية العربية المعبرة عنه، والتي حولته إلى برنامج سياسي وحدوي، بنماذج مختلفة في القرن التاسع عشر. ويخطئ القوميون الذين يحولون مجرد الانتماء القومي إلى أيديولوجيا، إذ يُسقطون هذا الانتماء المجرد على التاريخ لتصبح بداية الانتماء القومي هي ذاتها بداية الوعي الجماعي. لقد تطور الوعي الاجتماعي منذ بدء الجماعات البشرية، ولكنه لم يكن دائماً وعياً قومياً. والجماعات الأقوامية العربية، مثلها مثل الجماعات الغالية أو الجرمانية أو الإسبانية أو حتى العبرية، لم تكن جماعات قومية دائماً، وكذلك لم يكن وعيها الجماعي، أي وعيها لانتمائها، يتخذ شكل فكر قوميّ. ذلك لأن الفكرة القومية فكرة حديثة وليدة الحداثة ومساهمة، في الوقت ذاته، بإعادة إنتاج الحداثة.

لن نتطرق في هذه المقالة إلى تشكل الوعي القومي وأنماطه المختلفة (ونكتفي بالإشارة إلى الفصل الخاص الذي خصصته لهذا الموضوع في كتاب **المجتمع المدني: دراسة نقدية**، ولكن هنالك حاجة للتشديد على محورين جوهريين من مميزات الفكرة القومية:

أ ـ إن الفكرة القومية هي نتاج توحيد المجتمع بتجاوز حدود الجماعات العضوية الأهلية والجهوية والقبلية والطائفية نحو وحدة اجتماعية شاملة تحت عنوان «الأمة» ذات السيادة، أي الأمة السياسية التي تعبر عن ذاتها في دولة ذات سيادة، وهي أيضاً خلاصة عملية موازية لهذه تتجاوز الجماعات العضوية المذكورة أعلاه نحو الداخل بتفتيتها وتشكيل الكيان الاجتماعي ـ الحقوقي الجديد، وهو الفرد الذي انعكس في مرحلة لاحقة حقوقياً في مصطلح «المواطن» بمفهومه الكوني الحديث، أي غير المقصور على النخبة، والذي تطور بالتدريج ليشمل كافة الأفراد البالغين، بما في ذلك الأجيرين والنساء وغيرهم ممن لم يشملهم مفهوم المواطنة مع

بدء تشكيل الدولة القومية الحديثة.

الفكرة القومية، إذاً، هي نتاج جدلية تاريخية لعمليتين متزامنتين تتجاوزان حدود البنى العضوية أو البنى الاجتماعية التقليدية والموروثة نحو الخارج ونحو الداخل، وذلك، **أولاً**، عبر تذريرها ونشوء الأفراد، **وثانياً** بتطور تعريف المجتمع كاجتماع للأفراد ذوي الإرادة المستقلة عن الانتماءات المولودة. وتبنى على ذلك، بالطبع، نظريات عديدة للعقد الاجتماعي، أي اعتبار المجتمع نتاج التعاقد الحر والتبادل (علاقات السوق) بين الأفراد.

ب ـ إن الفكرة القومية هي فكرة ثقافية وسياسية، في آن، وذلك باستنادها نظرياً إلى لغة قومية توحد الشخصية الثقافية لشعب بعينه، وباعتمادها مفهوم سيادة الأمة أو إرادة الشعب السياسية أساساً للدولة القومية، بدل الإرادة الإلهية أو حق الملوك، وغير ذلك من الأسس التقليدية الموروثة.

والحقيقة أنه لا توجد حالة واحدة كانت فيها القومية متشكلة بالكامل قبل إقامة الدولة القومية. فالدولة القومية كانت الأداة الأساسية لتوحيد الشعب في أمة ذات سيادة، وحتى في نشر لغته القومية بين كافة فئاته وطبقاته، وفي تحويل الذاكرة القومية إلى ذاكرة رسمية، عبر برامج التربية والتعليم، وإلى تاريخ مكتوب يقرر هوية ونماذج الأبطال القوميين والمعارك والرموز القومية وغير ذلك.

نشأت فكرة الأمة العربية ككيان ثقافي وسياسي في بلاد الشام، أي في بلادنا، ولكنها لم تتمكن من تحقيق ذاتها في دولة عربية قومية ذات سيادة، وتحولت بالتالي إلى أيديولوجيا قومية في توتر مستمر مع واقع التجزئة الاستعماري الذي نشأت في أعقابه دول وطنية يتبنى بعض منها الأيديولوجيا القومية العربية مصدراً لشرعيته. بهذا المعنى، ورغم انتشار الفكرة القومية العربية، إلا أن تشكل الأمة العربية ذاتها بقي ناقصاً يفتقر إلى أداته الأساسية، أي القومية. هذا بالرغم من أن تطور الثقافة ومستوى التعليم والثورة الإعلامية في العقدين الأخيرين قد دفعت جميعها باتجاه ازدياد تجانس الأمة العربية ثقافياً.

لقد كانت الفكرة القومية العربية، ثم المشروع القومي العربي في القرن العشرين، هي الأداتين الأساسيتين في مواجهة النخبة العربية الحديثة للاستعمار والصهيونية وللبنى التقليدية والمحافظة العربية.

وقد تحول المشروع القومي العربي في المرحلة الناصرية إلى مشروع جماهيري. ولكن هذا المشروع الكبير لم يفشل في تحقيق الوحدة العربية فحسب، بل فشل في

تحقيق علاقة متوازنة مع الديمقراطية كنظام سياسي، كما فشل، رغم الإصلاحات العديدة التي تم تنفيذها، في تحقيق نوع من العدالة الاجتماعية يبتعد عن نموذج رأسمالية الدولة الذي اتبع في أوروبا الشرقية.

هذه الإشكالات في علاقة الفكرة القومية مع فكرة الوحدة العربية والديمقراطية بمفهومها المعاصر، يضاف إليها إشكالية العلاقة مع الدين، هي المنطلقات الأساسية التي تحكم النقد الذاتي للفكر القومي العربي. وبدون هذا النقد الذاتي لا يمكن للفكرة القومية أن تكون مشروع المستقبل، وأن تتحول إلى أداة في مواجهة الأوضاع العربية القائمة، وفي نقد واقعنا الاجتماعي.

العرب في إسرائيل هم جزء من الأمة العربية التي قطع طريق تطورها وتشكلها بالتجزئة الاستعمارية لبلاد الشام أولاً، ثم للوطن العربي كله، وبنجاح المشروع الصهيوني في إقامة دولة يهودية في القلب من هذا الوطن، وكحاجز رئيسي على طريق تطوره. ومع تطور الفكر القومي العربي ليتعامل مع هذا الواقع الجديد، لا بد أن نستعيد في الذاكرة أن هذا الجزء من الشعب الفلسطيني، مثله كمثل الشعب الفلسطيني بمجمله، تعاطف دائماً، بل ربط مصيره مع المشروع القومي العربي، ليصبح أكثر الشعوب العربية توقاً إلى الوحدة والتضامن العربيين، باعتبار وظيفة الصهيونية التاريخية عامل تفتيت وتجزئة وتخلف. وقد تضامن العرب في إسرائيل لاحقاً مع انتقاد الحركة الوطنية الفلسطينية لذاتها في اعتمادها الكلي على الجهد العربي في التحرير.

ولكن العرب في إسرائيل، بما في ذلك نخبتهم السياسية والثقافية، كانوا على هامش هذه الصراعات والتطورات، بدءاً من تألق المشروع القومي العربي في سماء سوريا ومصر حتى انهياره تقريباً في عدوان ١٩٦٧، ثم إلى بروز حركة التحرر الوطني الفلسطيني كقوة جذب أساسية بعد الهزيمة.

ولكن إزاء خطر الأسرلة الثقافية والتهميش الثقافي الداهم، لا يمكن للقوى السياسية الوطنية في إسرائيل أن تبقى على هامش تطور الفكرة القومية العربية، ثقافة وسياسة. وهنالك حاجة ماسة إلى قوة سياسية، أو إطار سياسي يأخذ هذا الموضوع بجدية تتجاوز الحنين إلى ماض ما كان يوماً كما يتم تخيله اليوم من ناحية، ويتجاوز التأفف والاشمئزاز من الواقع العربي الحالي، من الناحية الأخرى.

لقد أثبتت التجربة أن البديل الذي يطرح نفسه، مع هبوط الوعي القومي وضعف الهوية القومية، هو ليس الهوية الإسرائيلية المنقوصة والمشوهة، ولا التهميش الثقافي أو التشوه الثقافي فحسب، بل يضاف إليها ويلازمها كتوأم نهوض

في الوعي ما قبل القومي، أي ازدياد نفوذ وهيمنة الوعي الطائفي، العشائري، وبروز العصبيات الجهوية والحمائلية من كافة الأشكال والأنواع، مما يؤكد أن الحداثة المشوهة والانتماءات ما قبل الحداثية، أي المتخلفة، هي أوجه مختلفة للظاهرة نفسها.

ولا يكمن الإشكال في وجود أطر أسرية أو عائلية، أو حتى طائفية أهلية، للتكافل الاجتماعي، فهذه أمور مشروعة. والمشكلة ليست مع العائلة، ولا حتى مع العائلة الممتدة، كما أن المشكلة ليست مع انتماء الناس في مجتمعنا إلى طوائف، أو مع تطور وطنية حملوية لديهم تتمثل بالانتماء «للبلد»، وإنما المشكلة تكمن في تحويل هذه الانتماءات العصبية إلى عصبويات حديثة شبه حركية، أو إلى أطر يواجه بها الفرد العربي تشويهات الحداثة وضعف الفكرة القومية، كفكرة تربط بين الفرد كمواطن حر ومستقل وبين الجماعة كمجتمع وكجماعة قومية، وتراجع الانتماء القومي أمام الأسرلة، في ظل الأزمات الفلسطينية والعربية، وأمام هذه الانتماءات الجزئية الموروثة التي أصبحت تبدو وكأنها وحدها الهوية والأصالة والتقاليد. إن تسييس هذه الانتماءات ليس أصالة ولا تقاليد، بل هو آخر تشوهات الحداثة الإسرائيلية، والفشل في مواجهتها والتعامل كجماعة قومية، أي كشعب.

ليست الهوية القومية بالنسبة للعرب في هذه الظروف هوية سياسية فحسب، بل هي أيضاً هوية ثقافية، هي هوية الحداثة مقابل التخلف.

ثقافتنــــا القوميـــة

هويتنا العربية هي هويتنا الثقافية والقومية وفي القلب منها اللغة العربية. يصح هذا رغم أن بناء الأمة العربية لم يكتمل بإقامة السيادة العربية، ولا حتى بإقامة حركة موحدة للتحرر القومي العربي. وتتخذ هذه المقولة أهمية خاصة كهوية حداثية مقابل نهوض واستنهاض الانتماءات الجزئية التقليدية ما قبل القومية.

وقد اصطلح العرب في القرن العشرين على إطلاق تسمية «الهوية الوطنية» و«الدولة الوطنية» و«الحركة الوطنية»، أي على ربط صفة الوطنية بالكيانات التي قامت على أساس التناقضات والصدامات المحلية مع الاستعمار في واقع التجزئة، الذي استحدثه بالكامل في مناطق معينة (سوريا الكبرى)، أو كرّسه وحوّله إلى واقع تجزئة سياسية يتجسد في دولة حديثة في مناطق أخرى كان قائماً فيها أصلاً (مصر، اليمن، المغرب، البحرين وغيرها).

الهوية الوطنية الفلسطينية، مثل الهوية السورية الجديدة واللبنانية، هي نتاج تفاعل الانتماءات الإقليمية مع تطلعات النخبة السياسية للاستقلال وقيادة كيان سياسي ذي سيادة في ظل واقع التجزئة الاستعماري. وخصوصية هذا التفاعل في فلسطين هي اضطراره لمواجهة الاستيطان الصهيوني، الذي سعى إلى نفي الكيان الفلسطيني الناشئ نفياً كاملاً ولم يكتف باستعماره. صحيح أن الصهيونية لم تنجح في نفي وجود الهوية الفلسطينية والكيانية الفلسطينية السياسية، ولكن عندما حلت النكبة وتشتت الشعب الفلسطيني في اتجاهات الأرض الأربعة لم تكن الهوية الفلسطينية قد منحت فرصة التبلور الكامل، ولم يكن المجتمع الفلسطيني قد تواصل تماماً كمجتمع مدني موحد، تحكمه علاقات التبادل الاقتصادي والثقافي بين أجزائه المختلفة وتفرز تطلعاته السياسية الخاصة به والمستقلة عن بقية بلاد الشام.

لم تكتمل عملية تشكل الشعب الفلسطيني كمجتمع موحد قبل عام ١٩٤٨. والمفارقة الكبرى أن هذه العملية بدأت تكتمل في الشتات ذاته. وكانت حركة

التحرر الوطني الفلسطيني بشكلها المعاصر في منظمة التحرير الفلسطينية «دينامو» هذه العملية، أي أنه تمت الاستعاضة من الواقع المادي الفلسطيني الذي سحب من تحت الأرجل برافعة سياسية هي حركة التحرر الوطني.

ونحن إذا أمعنا النظر بالواقع المصغر في المثلث والجليل والنقب والمدن المختلطة، نجد أن التماثلات الثقافية بيننا لا تزيد عن التماثلات الثقافية بين الجليل وجنوب لبنان أو بين المثلث والضفة الغربية والأردن وغير ذلك. الفلسطينيون موحدون ثقافياً بقدر ما هم عرب يعيشون في جنوب بلاد الشام، وليس بقدر ما هم فلسطينيون. أما التميز الثقافي الموحد الآخذ في التبلور عند الأقلية العربية فناشئ عن وجود المواطنين العرب ضمن الواقع الاقتصادي/السياسي الإسرائيلي الذي يمنحهم أدوات وتكنولوجيا التواصل والتفاعل الخاصة بهم، والتي تميزهم من بقية الشعب الفلسطيني والأمة العربية. السؤال بالطبع هو هل تتشكل هذه الثقافة الجامعة نسبياً كثقافة مذنّبة للمشروع الصهيوني، أم كثقافة وطنية هي بخصوصيتها إحدى روافد الثقافة الوطنية الفلسطينية المعاصرة؟

ولد المشروع الثقافي الفلسطيني في المدن الفلسطينية الناشئة في عملية التمدين، كما كان الحال في بقية أرجاء الوطن العربي بين الحربين العالميتين، ولم ينشأ المشروع في الريف الفلسطيني. فالهوية الثقافية الريفية، على المستوى الوطني، مادة خام تعيد الثقافة الوطنية المدنية تشكيلها، ولكنها غير قادرة، بحد ذاتها، على تعميم ذاتها كهوية وطنية شاملة تتجاوز القرية والانتماء المحلي «للبلد» كوحدة مستقلة نسبياً عن المحيط في الحياة الاجتماعية وعملية التبادل الاقتصادي ـ الثقافي. الأدوات المعروفة لتعميم الهوية الثقافية كي تتحوّل إلى هوية وطنية تشمل عموم الوطن هي الأدوات المعروفة في مناطق أخرى ولم يخترعها الفلسطينيون: المدينة كمكان يقدم الخدمات للريف ويستوعب المهاجرين منه، توحيد السوق المحلي، تعميم القراءة والكتابة، الصحافة الوطنية، التعليم الموحد الرسمي، الجامعة، توحيد التطلعات السياسية في حركة وطنية واحدة. وقد أجهضت الصهيونية مشروع المدينة الفلسطينية. وبتدميرها للمدينة الفلسطينية تم تدمير الحداثة الفلسطينية النامية على أرضها.

لقد تمت مواجهة هذا الواقع في الشتات بشكل معين، وفي الضفة الغربية وغزة بأشكال أخرى لن نتطرق إليها في هذه السلسلة. أما نحن الذين أتيحت لنا فرصة البقاء على أرض الوطن ضمن حدود المواطنة المنقوصة في إسرائيل، الموجودة في حالة حرب مع العرب ومع بقية الشعب الفلسطيني، فلم نشكل حالة مدينية أو

نخبوية. لقد بقينا أساساً في الريف على هامش المدينة الفلسطينية التي تحولت الآن إلى مدينة إسرائيلية.

وقبل أن تكتمل عملية تشكل المجتمع الفلسطيني الموحد، أي قبل أن يشكل وحدة تبادل اقتصادية ثقافية، وجد العرب في إسرائيل أنفسهم هامشاً أو هوامش للمدينة الإسرائيلية التي غدت حداثة، أو حتى تحتل مكان الحداثة بالنسبة لهم. الحالة الفلسطينية التي عرفوها هي حالة ريفية ما لبثت أن تحولت إلى فولكلور في الوعي والذاكرة، والحداثة الوحيدة التي يعرفونها هي حداثة إسرائيلية.

إزاء هذا الواقع تواجه الهوية الوطنية خطر التحول إلى مجرد هوية فولكلورية يتم الاحتفاظ بها كنوع من الحنين وتحول الانتماء الوطني إلى نوع من الانتماء إلى الماضي، في حين تتخذ أدوات التعامل مع القضايا الحديثة والمعاصرة طابعاً إسرائيلياً على هامش الثقافة الإسرائيلية المتشكلة والمتطورة باستمرار. هذا هو التحدي الثقافي الأساسي الذي يواجه الأقلية العربية الفلسطينية في إسرائيل ويكمن في محاولة تجاوز خطر الوقوع في أحد طرفي الثنائية: هوية فولكلورية ريفية من ناحية، وهوية إسرائيلية هامشية ومشوهة من الناحية الأخرى. الهوية الفولكلورية الطابع تحمل في ثناياها خطر المفاخرة بالتخلف كنوع من الانتماء الوطني، أما الهوية الإسرائيلية الهامشية والمشوهة فلا تتجاوز التقليد والإذناب، والتقليد هو نقيض الإبداع والتطور الأصيل.

الهويتان في واقع الحال نوعان من التقليد. الأولى تقليد بمعنى التمسك بتقاليد أضفي عليها طابع فولكلوري أيديولوجي، والثانية تقليد بمعنى محاكاة الحداثة الإسرائيلية دون المساهمة في صنعها، الأمر الذي ينتج نماذج ثقافية مشوهة نشهدها يومياً في الإنتاج الصحافي وفي السياسة وفي التخصصات المهنية غير المكتملة، وحتى في العلاقات الاجتماعية.

يكمن التحدي في بلورة هوية وطنية فلسطينية حديثة تتجاوز عروض الرقص الشعبي وخبز الطابون والحمص والفلافل وعرض المحاريث والمهابيج، فهذه أدوات تصلح لمخاطبة حنين المهاجر الفلسطيني في الولايات المتحدة وشوقه إلى «البلد»، ولكنها لا تصلح لإنتاج هوية ثقافية حديثة ومعاصرة تتطور مع الواقع ولا تنحبس عنه في الاحتفالات الفولكلورية التي تحول الذاكرة الجماعية إلى متحف.

الهوية الوطنية الفلسطينية الحديثة في الواقع الإسرائيلي هي تلك التي تنجح، إضافة إلى التفاعل السياسي مع قضية الشعب الفلسطيني، في تشكيل إطار يستوعب العلم الحديث والأدب الحديث والشعر والموسيقى وغيرها وينميها. كيف

تعبر هويتنا الفلسطينية عن ذاتها محلياً في إنتاج موسيقى وغناء يتجاوز العتابا والميجانا مثلاً ولا يقلد الموسيقى الإسرائيلية في الوقت ذاته؟ كيف تستوعب الهوية الثقافية الفلسطينية شعراً غير مضطر للتعبير عن هويته الوطنية في «شعر وطني»، وفناً غير مضطر للتعبير عن نفسه في رسم الملصقات؟

وكما أنتج اندماجنا على هامش الاقتصاد الإسرائيلي طبقة أجيرين، أنتج أيضاً طبقة وسطى لم تتشكل كوحدة اقتصادية فلسطينية، وما زالت تطلعاتها الاقتصادية تراوح في قطاع الخدمات مع بعض المحاولات للتحول إلى قطاع الإنتاج مؤخراً. كذلك فإن الاندماج على هامش الثقافة والتعليم الإسرائيليين توج نجاحاته في إنتاج مثقفي المهن المستقلة مثل الطب، والمحاماة، ومراقبة الحسابات وغيرها. وما زال خيار العلوم الاجتماعية والأدب، بما فيه الأدب العربي، والنقد والفلسفة وغير ذلك غير محبذ اجتماعياً للطلبة الأقوياء. وقد حصلت مؤخراً طفرة في أعداد خريجي الدراسات العليا في العلوم الطبيعية والتكنولوجية، ولكن المعركة على استيعابهم في سوق العمل الإسرائيلي مستمرة، مقابل خيار السفر إلى الخارج أو تغيير المهنة. ولم يطرح بشكل جدي خيار المشروع العلمي العربي في مراكز أبحاث وجامعة عربية، ولن يكون ذلك خياراً حقيقياً إلا ضمن تفاعل مع تطور اقتصادات عربية محلية وسوق عمل عربي محلي حقيقي.

وما زال مطلب الاستيعاب في الجامعات الإسرائيلية وفي سوق العمل الإسرائيلي مطلباً عادلاً وحقيقياً في هذه الظروف بالنسبة للمتخصصين في العلوم الطبيعية والتكنولوجية، وهو يندرج، دون شك، في مشروع «دولة المواطنين».

ولكن الثقافة الفلسطينية الحديثة لا تبنى بهذه العلوم وحدها ودون إنتاج فعلي وحقيقي في العلوم الفلسفية والاجتماعية، ودون حركة نقد أدبي فلسطينية، ودون تخصصات تنتج خبراء بمن حولنا، وأقصد خبراء بالمجتمع الإسرائيلي وبالقضايا العربية والدولية. ما زال التخصص الرائج في العلوم الاجتماعية يتمحور حول دراسة العرب في إسرائيل، وهو تخصص إسرائيلي انطلق أساساً من جدول أعمال المؤسسة الإسرائيلية، وإن تم تعديله وتعديل جدول أعماله بنشاط بعض اللبراليين من الباحثين اليهود وتلامذتهم من الخريجين العرب. ولكن الثقافة الوطنية لا تمتحن بقدرتها على دراسة مجتمعها فحسب، بل بقدرتها على التفاعل مع الثقافات الأخرى. فبهذا التفاعل تكتشف الثقافة خصوصيتها.

لم يتولد عن الثقافة الوطنية المحلية إنتاج بحثي اجتماعي جدي عن الدولة والمجتمع في إسرائيل، ناهيك عن أية دولة عربية مجاورة، الأمر الذي يعني ببساطة

أن العرب في إسرائيل ما زالوا موضوع دراسة ولم يتحولوا بعد بشكل حقيقي إلى ذات باحثة ودارسة لما حولها، أي لم تتبلور ذات ثقافية وطنية بعد. ولا توجد طريق لبلورة مثل هذه الذات الوطنية الثقافية دون قيام مؤسسات وطنية، مثل الجامعة والإدارة الثقافية الذاتية. لماذا نقول ذلك؟ لأن الثقافة الوطنية هي وليدة المؤسسات الثقافية الوطنية. والمثقف الوطني ذو الآفاق الواسعة هو المثقف الذي يتاح له مجال المشاركة مباشرة أو بالمشورة أو بالبحث، في صنع القرار الوطني، أو الذي يشارك في معارضة ونقد مثل هذا القرار الوطني، وهذا الأمر متاح في الدولة القومية. المثقف الحديث هو نتاج الدولة القومية ومؤسساتها التي ما زالت حتى يومنا هذا الإطار الأكبر الذي يستوعب كوادر المثقفين كموظفي دولة. هذا الإطار غير قائم في حالة العرب في إسرائيل، ولذلك أيضاً لم ينتج العرب في إسرائيل كوادر ثقافية في مجالات السياسة والعلوم الاجتماعية والتاريخية والفلسفية على نمط ما نما في مصر أو لبنان، أو حتى في إطار حركة التحرر الوطني الفلسطيني الفقيرة مقارنة بالمثلين السابقين.

لن ينتج الواقع الاجتماعي الاقتصادي السياسي في إسرائيل مثقفاً عربياً وطنياً (كنموذج وليس كاستثناء) إلا إذا قامت المؤسسة الوطنية التي تضع برامج التدريس للمدارس العربية ليس فقط في تاريخ العرب والأدب العربي، وإنما أيضاً في جغرافية وتاريخ الآخرين. ولن ينتج مثقف عربي ما دام الخريجون العرب يتقنون تخصصاتهم باللغة العبرية فقط. من أجل تطوير اللغة القومية العربية والمحافظة عليها لا بد أن يتعلم بعض المدرسين، على الأقل في مجال العلوم الاجتماعية والآداب، باللغة العربية قبل أن يعلموا هذه المواضيع بالعربية.

الجامعة العربية التي يتم الحديث عنها في هذا السياق هي ضرورة لإنتاج الثقافة القومية وليست بديلاً للدراسة في الجامعات الإسرائيلية أو للفرص المتساوية فيها في كافة العلوم. كما أن الجامعة العربية، بهذا المعنى، هي جامعة بالعربية وهذه هي ضرورتها، وليس هنالك حاجة أن تقتصر على المدرسين والطلاب العرب، فقد تستقبل طلاباً يهوداً وطلاباً من قوميات أخرى طالما بقيت لغتها هي اللغة العربية. فما يميز الجامعة الإسرائيلية ليس اقتصارها على الطلاب اليهود، وهي لا تقتصر عليهم فعلاً، بل ان لغة الإنتاج العلمي والتدريس فيها هي اللغة العبرية.

الأقلية الفلسطينية في إسرائيل وحركة التحرر الوطني الفلسطيني

نقصد بحركة التحرر الفلسطيني تلك الحركة السياسية المنظمة التي حاولت أن توجه مجمل النشاط الاجتماعي والسياسي في مواجهة المراحل المختلفة من استعمار فلسطين من قبل بريطانيا ثم الحركة الصهيونية. ولم تكن هذه الحركة منظمة دائماً على شكل قيادة تتوق إلى الاستقلال أو تجسد ما عرف فيما بعد بالكيانية الفلسطينية. ولكن على أية حال، فإن مفهوم الأقلية العربية الفلسطينية في إسرائيل لم يكن قائماً بشكل فعلي إلا في مرحلة واحدة من تاريخ هذه الحركة، ألا وهي مرحلة قيام منظمة التحرير الفلسطينية كحركة تحرر وطني منظمة وحديثة، وبخاصة بعد عام ١٩٦٧، أي بعد سيطرة منظمات الكفاح المسلح الفلسطيني على هيئات المنظمة.

لن نتطرق في هذه المقالة إلى موقف منظمة التحرير الفلسطينية من العرب الذين بقوا على أرض الوطن كمواطنين في دولة إسرائيل، مع أنه مرتبط بموضوعنا، ولكننا سنتطرق إلى علاقة العرب في إسرائيل بحركة التحرر الوطني الفلسطيني الحديثة.

رغم الشرخ التاريخي الذي حصل في العام ١٩٤٨، ودخول العرب الباقين على أرضهم في إطار المواطنة الإسرائيلية، رسبت في الواقع التاريخي الجديد تواصلات مع الماضي القريب، عبر الشخصيات والشخوص التي عايشته على الأقل. فالعديد من الفلاحين ومن المنتمين إلى الفئات الميسورة القليلة التي بقيت شاركوا بأنفسهم إما في نشاطات ثورة ١٩٣٦ ـ ١٩٣٩، أو في الدفاع النشط عن قراهم إبان حرب عام ١٩٤٨. ولكن أولئك مثلوا تواصلاً رومانسياً ونوستالجياً في الواقع الجديد، ولم يجسدوا تواصلاً تنظيمياً مع الماضي، وكان دورهم الأساسي في إبقاء الذاكرة الفلسطينية الوطنية حية في الأذهان. وقد نجد حتى اليوم ابناً أو

حفيداً من حفدتهم يفاخر بمشاركة أبيه أو جده في الثورة.

وأقام بعض المثقفين الفلسطينيين القلائل في حينه، من مدرسين وأصحاب مهن مستقلة وغيرهم، حركة الأرض التي حاولت أن تكون إطاراً وطنياً يحافظ على تواصل مع الماضي ضمن الحاضر الجديد. ومن الصعب التوصل إلى تحديد دقيق لهوية هذه الحركة سياسياً وأيديولوجياً. ولا يرجع ذلك إلى قصر مدة نشاطها وإخراجها عن القانون من قبل السلطة فحسب، بل إلى عدم نضوج الواقع السياسي للعرب في إسرائيل بحيث يفرز تمييزاً ضرورياً بين فكرة قومية أو فكرة وطنية، فالفكرتان مندمجتان في تحدٍ للواقع الصهيوني ورفض له، والفكرة القومية العربية تشكل نقيضاً لهذا الواقع وتشكل قطب جذب للعديد من الوطنيين الفلسطينيين. لم تقم هذه الحركة تواصلاً تنظيمياً مع حركة التحرر الوطني الفلسطيني إلا عبر عدد من أعضائها الذين انتقلوا إلى الاتصال بمنظمة التحرير الفلسطينية وبفصائلها بعد قيامها. هذا الاتصال التنظيمي بين فصائل منظمة التحرير الفلسطينية وبين أفراد وطنيين من عرب الداخل استمر عبر تاريخ العمل السياسي في الوسط العربي، ولكنه بقي استثناءً يكاد يكون فردياً، ولم يتحول إلى قاعدة في العمل السياسي بأية حال. وكثيراً ما تستخدم أحزاب اليسار الصهيوني، وحتى حزب العمل وبعض السياسيين في الوسط العربي، هذه الحقيقة للتدليل على «ولاء المواطنين العرب للدولة».

والحقيقة أنه لا علاقة لمسألة «الولاء للدولة» بهذا السياق. وإذا كان هناك مكان لتفسيره بعلاقة ما مع الدولة فإنها علاقة الخوف من الدولة، وليس الولاء لها.

لم تر غالبية المواطنين العرب، بأوساطهم الشعبية ونخبهم، أن الطريق لتأمين البقاء على الأرض بكرامة هي طريق الارتباط بمنظمات الكفاح المسلح الفلسطيني، وذلك لأن ما ظهر في الخارج كمعركة تحرير عربية تارة، وكثورة فلسطينية حتى النصر تارة أخرى، بدا للعرب في إسرائيل، سواء للذين آمنوا به أو للذين قابلوه بالريبة والشك، كمعركة خارجية تقوم بها دول عربية أو حركة فدائيين تنظمت في أقطار اللجوء والشتات. لم تنطلق حركة التحرر الوطني الفلسطيني الحديثة من الجليل والمثلث، ولا من الضفة الغربية وشرق الأردن (وما يجمع بين فلسطينيي هذه المناطق جميعاً هو تأطيرهم الحقوقي لا السياسي ضمن نظام مواطنة أو جنسية أردنية أو إسرائيلية) وإنما انطلقت من مناطق اللجوء والشتات حيث لا مواطنة: من غزة ولبنان وسوريا والحركات الطلابية في مصر وحتى من الكويت. لقد

تضامن العرب في إسرائيل مع هذه الحركة أو لم يتضامنوا، وتفاعلوا مع خطابات الشقيري عبر المذياع أو لم يتفاعلوا، ولكنهم لم يشكلوا جزءاً فاعلاً في هذه العملية، وبقيت علاقتهم المدنية مع الحكم العسكري ومؤسسات الدولة، في التواطؤ معهما أو في النضال ضدهما، هي العلاقة الأساسية السائدة، وهي كما نعلم جميعاً لا تمر عبر البندقية، بل إما عبر البنى الاجتماعية التقليدية، ومن ضمنها القوائم العربية المرتبطة بحزب مباي، أو عبر الأحزاب الإسرائيلية، أو التي تنظمت كأحزاب إسرائيلية، مثل الحزب الشيوعي الإسرائيلي.

وقد كان موقف الحزب الشيوعي الإسرائيلي، الذي أطر العديد من الوطنيين الفلسطينيين في إطار حزبي إسرائيلي يهودي - عربي، من نشوء الحركة الوطنية الفلسطينية الحديثة، وبخاصة منظمات الكفاح المسلح، يتراوح بين التحفظ عليها وبين مهاجمتها بشكل سافر كجماعات إرهابية ذات طابع «برجوازي صغير» وقومجي، إن لم يكن فاشياً.

وقد حصل التحول الهام بعد العام ١٩٦٧، مع تألق نجم منظمات الكفاح المسلح في دول المواجهة والهزيمة العربية، ومع العودة إلى نوع من التشديد على الانتماء الوطني الفلسطيني كانتماء سياسي، الأمر الذي تجلى في البنود الأولى من الميثاق الوطني الفلسطيني مقابل الميثاق القومي الذي كان قائماً. ومرحلة ما بعد ١٩٦٧ هي أيضاً مرحلة تميز العرب في إسرائيل من بقية جاليات الشعب الفلسطيني، وبخاصة في الضفة الغربية وقطاع غزة، بمواطنتهم وحقوقهم المدنية وتمثيلهم البرلماني إسرائيلياً، ثم بالارتفاع المتدرج في مستوى المعيشة ودرجات التحصيل العلمي لأسباب عديدة، من بينها الاستفادة من فتات مائدة تدفق الاستثمارات المالية والمساعدات الأجنبية إلى إسرائيل بعد الدور المقنع الذي لعبته حرب ١٩٦٧، وافتتاح أسواق جديدة للمنتوجات الإسرائيلية ومصادر جديدة للعمل الرخيص في الضفة والقطاع.

بعد حرب ١٩٦٧، وفي فترة السبعينات تحديداً، بدأ يتبلور تعبير سياسي عن طبقة وسطى عربية في إسرائيل ما لبث أن طور أشكالاً أخرى من التفاعل مع حركة التحرر الوطني الفلسطيني. لقد طورت هذه الطبقة، التي أقامت أحزاباً مثل الحركة التقدمية، وتحالفات مع الحزب الشيوعي في إطار الجبهة الديمقراطية للسلام والمساواة، وعياً وطنياً فلسطينياً متطوراً، إضافة إلى وعي أكثر تقدماً للإمكانيات الكامنة في المواطنة الإسرائيلية.

كانت هذه أيضاً مرحلة النقاشات بين هذه الفئة الصاعدة وبين الحزب

الشيوعي الإسرائيلي حول طبيعة العلاقة مع الأكثرية اليهودية من ناحية، ومع الشعب العربي الفلسطيني ومؤسساته السياسية من الناحية الأخرى. وقد شددت حركات، مثل الحركة التقدمية وأبناء البلد، على العلاقة المتميزة مع الشعب الفلسطيني، معتبرة المواطنة الإسرائيلية طارئة. وذهبت الأخيرة إلى اعتبار نفسها جزءاً من حركة التحرر الوطني الفلسطيني، وشددت على العلاقة الخاصة مع تياراتها اليسارية. أما الحركة التقدمية فقد نسجت علاقات متميزة مع التيار المركزي في منظمة التحرير الفلسطينية، وأكدت على موضوعة الهوية والانتماء إلى الشعب الفلسطيني. وقد أهملت هذه الحركات موضوعة المساواة باعتبارها موضوعة إسرائيلية لا ترتبط إلا بشكل طارئ وظرفي بالنضال الوطني للحفاظ على الأرض والهوية من زاوية نظر العرب في إسرائيل، ومن أجل التحرير من زاوية نظر حركة التحرر الوطني الفلسطيني.

لقد لعبت هذه التيارات والنقاشات التي صاحبتها دوراً هاماً في السبعينات والثمانينات، ولكن تبين في نهاية هذه الحقبة أن الارتباط مع منظمة التحرير الفلسطينية وفصائلها لم يطور حركة وطنية فلسطينية مستقلة وقائمة بذاتها داخل إسرائيل، من ناحية، ولم يجعل الخارطة السياسية العربية في إسرائيل جزءاً من حركة التحرر الوطني الفلسطيني، من الناحية الأخرى. العلاقة المتميزة وغير النقدية مع منظمة التحرير الفلسطينية لم تؤثر في واقع العرب في إسرائيل الذي استمر في تطوير خصوصياته وانعكاساتها في تميز الوعي السياسي لدى العرب في إسرائيل من بقية أجزاء الشعب الفلسطيني، أي أنها، وبكلمات أخرى، أدت في نهاية المطاف إلى تهميش الحركات الوطنية عن دينامية هذا الواقع المتميز. وتوصلت التيارات الوطنية المختلفة إلى إدراك الأزمة التي وصلت إليها بعد عودة الشرعية والقوة إلى أحزاب اليسار الصهيوني في الوسط العربي، وبعد قيام أنماط جديدة من العمل السياسي العربي غير المرتبط تاريخياً أو ثقافياً بالحركة الوطنية الفلسطينية، وأقصد الحزب الديمقراطي العربي والتيار الإسلامي الذي ما لبث أن تحول إلى حركة إسلامية.

ولكن الأزمة في الوعي الوطني بدأت مع تبني حركة التحرر الوطني الفلسطيني برنامج الدولتين، وتحولها إلى التعامل مع العرب في إسرائيل كقوة سياسية إسرائيلية تساهم في دعم قوة السلام الإسرائيلية، وليس كقوة احتياط فلسطينية لحركة التحرر على الأرض. في هذا السياق، وطالما دعمت منظمة التحرير الفلسطينية ما يسمى بقوى السلام الإسرائيلية بشكل عام، فإنه ليس عندها مكان لتمييز حقيقي بين وطنيين وغير وطنيين من عرب الداخل، وبلغت الأزمة

أوجها مع تبين أمرين أساسيين: أ ـ أنه ضمن السياق الجديد للصراع الفلسطيني الإسرائيلي بعد حرب لبنان، إن كان ذلك في مرحلة الانتفاضة أو بعد حرب الخليج، لا مكان للعرب في إسرائيل ضمن البرنامج الوطني الفلسطيني، ب ـ والطامة الكبرى أن عدم إدراج قضية العرب في إسرائيل ضمن الصراع أو المفاوضات الإسرائيلية الفلسطينية وعدم إخضاعها لموازين قوى هذا الصراع هو في صالح العرب في إسرائيل. [القضية الأولى تتعلق بتحويل البرنامج المرحلي الفلسطيني إلى حل دائم هو حل الدولتين. والعرب الفلسطينيون في إسرائيل في هذه الحالة هم جزء من دولة إسرائيل التي يتوقف برنامج حركة التحرر الوطني الفلسطيني عند حدودها]. أما القضية الثانية فتتعلق بتحول المواطنة الإسرائيلية إلى نقطة قوة لا نقطة ضعف. فكون العرب في إسرائيل مواطنين يجعلهم خارج سياق التفاوض بين منظمة التحرير الفلسطينية وإسرائيل. والتفاوض كما بدأ يتجلى حتى لأولئك الذين أيدوا أوسلو، خاضع إلى ميل ميزان القوى تماماً لصالح إسرائيل. إدراك هاتين النقطتين وحدهما دون التطرق إلى أزمات حركة التحرر الوطني الفلسطيني كان كافياً لفهم الحاجة الماسة لتغيير شامل في التعامل مع الهوية الفلسطينية والمواطنة الإسرائيلية.

حتى تلك الفترة حافظت الحركات الوطنية على توازنها بشكل عام بتبني شعار المساواة الذي طرحه الحزب الشيوعي، وشعار إقامة الدولة الفلسطينية في الضفة والقطاع. ولكن هذا البرنامج الذي بدا وكأنه يجيب عن السؤالين؛ السؤال الذي يثيره الواقع داخل إسرائيل، وسؤال الانتماء إلى الشعب الفلسطيني، هذا البرنامج أجل فقط أزمة العمل الوطني.

فقد تبين خلال فترة قصيرة أنه إضافة إلى الجبهة والحزب الشيوعي باستطاعة اليسار الصهيوني والقوى التقليدية أيضاً تبنيه. ولكن مسألة التميز من هذه القوى ليست المسألة الوحيدة الهامة هنا. فبرنامج «السلام والمساواة» لم يعرِّف ما هي المساواة المقصودة، وبالتالي تتحول المساواة إلى عملية تقدم فردي وزيادات في المخصصات المالية ضمن التعريف الصهيوني للدولة، أي أن المساواة هنا ليست مشروعاً وطنياً. أما شعار الدولة الفلسطينية في الضفة والقطاع فلا يطرح قضية العرب في إسرائيل كقضية وطنية. هذا عدا عن عدم الوضوح فيما يتعلق بتجليات الدولة الفلسطينية في الواقع كبنتوستونات هي جزء من نظام «أبارتهايد».

تبني هذا البرنامج يحول الموقف الوطني إلى موقف تضامني مع منظمة التحرير الفلسطينية، ومع السلطة الفلسطينية، فيما بعد، في أفضل الحالات.

والموقف التضامني لا يمكن أن يكون نقدياً. قد يصاب، على الأكثر، بخيبة الأمل من منظمة التحرير الفلسطينية ويتحول إلى الشتيمة، ولكن الشتيمة ليست نقداً فاعلاً. لقد أصبحت العلاقة مع منظمة التحرير الفلسطينية في ظل هذا البرنامج علاقة خارجية تضامنية مثلاً، أو تبعية (الفاكس السياسي)، أو خيبة أمل وإحباط شامل وإنكفاء على الحالة الإسرائيلية. ولم يطور العرب في إسرائيل حركة وطنية مستقلة تعبر عن بعدي واقعهم، البعد العربي الفلسطيني والبعد المدني الإسرائيلي، وتتعامل مع منظمة التحرير الفلسطينية ومع السلطة الفلسطينية كحركة وطنية لها كيانها من ناحية، ولكنها لا تعتبر نفسها خارجية بالنسبة لمجريات أمور شعبها الفلسطيني من الناحية الأخرى، ولذلك فإنها تسمح لنفسها بالتدخل بتواضع، ولكن بشكل نقدي، وبالتفاعل في أمور متعلقة بنجاعة النضال الفلسطيني وبطريقة إدارة المفاوضات في إسرائيل وكيفية إدارة المجتمع الفلسطيني، وقضية الديمقراطية وسيادة القانون في ظل السلطة الفلسطينية.

الحركة الوطنية الفلسطينية المتمثلة بموضوعة الكيان والسيادة لا تشمل ضمن إطارها التنظيمي والسياسي العرب في إسرائيل، والعرب في إسرائيل فلسطينيون يستحقون حركة وطنية ليست ضمن السلطة الفلسطينية، ولا تابعاً لها، ولكنها في الوقت ذاته ليست قوة خارجية بالنسبة لقضايا الشعب الفلسطيني. هذه الحركة الوطنية هي المنطلقة من واقع الجماهير العربية في إسرائيل والمعبرة عن أماني هذه الجماهير في إقامة دولة المواطنين وفي الاعتراف بها أقلية ذات طابع قومي وذات حقوق جماعية.

ركزت النقاشات المبكرة نسبياً بين حركة أبناء البلد، وبخاصة في الجامعات، والحزب الشيوعي، على مواقف الحزب التاريخية من إقامة دولة إسرائيل وعلى موضوعة حركة التحرر الوطني الفلسطيني في تنافس معه في بعض الحالات على تبني التحليل الماركسي والمفاهيم الطبقية للصراع، ولكن مع الإصرار أن إسرائيل هي حالة كولنيالية.

أما الحركة التقدمية فقد انطلقت من عناصر وطنية لم ترغب في تصنيف ذاتها في يوم من الأيام كيسار، ولكنها تحالفت مع الحزب الشيوعي في مرحلة يوم الأرض ١٩٧٦، وفي الجبهة الديمقراطية للسلام والمساواة في الانتخابات البرلمانية عام ١٩٧٧، وعبرت عن أماني وطموحات فئات مثقفة جديدة وأصحاب مهن حرة وأكاديميين، ضاقوا ذرعاً بوحدانية الحزب الشيوعي الإسرائيلي داخل الجبهة، وبعدم إتاحة المجال لهم لتبوؤ مواقع قيادية وإصرار الحزب على إلحاقهم باستراتيجيته المبنية على التحالف اليهودي العربي.

وتحول النقاش، خلال فترة قصيرة، إلى صراع حاد بل عدائي، لأن هذه القوى تجرأت على إقامة حركة سياسية مستقلة هي الحركة التقدمية التي تتبنى طرحاً وطنياً عاماً ليس راديكالياً بالضرورة، مما زاد من قابلية التيار الوطني على استقطاب قوى محافظة، بل معادية للشيوعية في بعض الحالات. وحاولت الجبهة في حينه أن تثبت أن السلطة الإسرائيلية معنية بوجود مثل هذه الحركة، واعتبرت حتى محاولة حلها قانونياً مؤامرة من السلطة لزيادة شعبيتها وخطوة ضمن الخطة التي اقترحها حاكم لواء الشمال في حينه «كينغ» لمقاومة التحول الراديكالي عند العرب في إسرائيل. إلى هذه الدرجة كان الحزب الشيوعي راسخ الاعتقاد أنه من الخطأ تنظيم الأقلية العربية على أساس قومي، وإلى هذه الدرجة كان معادياً لإقامة أحزاب عربية.

لا شك أن هذه النقاشات عكست صراعاً في التعبير عن الهوية الوطنية الفلسطينية سياسياً. فالشباب الوطني المتحمس، وخصوصاً بعد عام ١٩٧٣، عام بداية الشرعية الدولية لقيادة منظمة التحرير الفلسطينية، لم يستطع التعايش مع التناقض الذي يعيشه الحزب الشيوعي الإسرائيلي بين هويته الرسمية الوطنية الإسرائيلية وبين هوية غالبية أعضائه الذين أتيحت لهم الفرصة للتعبير عن وطنيتهم عبر أدبياته العربية، وعبر صياغة الصراع مع ممارسات السلطة الإسرائيلية صياغة وطنية. لقد طرح هؤلاء الشباب خارج إطار الحزب الشيوعي شعارات حركة التحرر الوطني الفلسطيني كما هي، ودون تعديل، على المستوى المحلي. وبعد ولوج حركة التحرر الوطني الفلسطيني طريق العمل السياسي الدبلوماسي والبرنامج المرحلي وغير ذلك، انتقلوا إلى تبني مواقف الرفض الفلسطيني مباشرة. وبالطبع لا يمكن أن يسمى كل ذلك استراتيجية في ظروف العمل السياسي داخل إسرائيل، ولا يمكن اعتباره برنامجاً سياسياً تلتف حوله الجماهير في الداخل احتمالياً أو فعلياً، فقد كان تعبيراً سياسياً حاداً عن حالة الدفاع عن الهوية الوطنية الفلسطينية ضد ثنائيات الحالة «العربية الإسرائيلية» وتناقضاتها. ولا شك أن هذا الدفاع المستميت عن الهوية يندرج كلبنة أساسية ضمن التراث الذي تنطلق منه عملية إعادة صياغة الحركة الوطنية الفلسطينية في ظروف المواطنة الإسرائيلية.

ما يهمنا من هذا النقاش في سياق العلاقة مع حركة التحرر الوطني الفلسطيني هو أن الصراع بدأ يتخذ شكل التنافس على تأييد منظمة التحرير الفلسطينية وعلى حميمية العلاقة معها.

وكانت منظمة التحرير الفلسطينية، في تلك الفترة، قد بدأت تبحث عن

اتصالات سياسية مع الفلسطينيين داخل إسرائيل ضمن تحركات أوساط في التيار المركزي فيها من أجل إشراك منظمة التحرير الفلسطينية في أية مفاوضات سلمية قد تنشأ بعد حرب ١٩٧٣، ضمن التنافس مع النظام الأردني على تمثيل الفلسطينيين، وذلك من بين أمور أخرى عديدة هي الأمور نفسها التي دفعت منظمة التحرير الفلسطينية إلى تبني البرنامج المرحلي. ويجب التمييز بين هذا البحث الفلسطيني عن علاقة سياسية مع فلسطينيي ١٩٤٨ ورصد دورهم السياسي الممكن وبين علاقتين أخريين:

١ ـ محاولة تجنيد شباب فلسطينيين من الداخل في فصائل الكفاح المسلح الفلسطيني، هذه المحاولة التي أسفرت عن تجنيد مئات قليلة عبر تاريخها الطويل. وما زال ما يقارب الأربعين مناضلاً منهم في السجون الإسرائيلية. جَسَّدَ أولئك حالة بطولية من تراث الكفاح الوطني، ولكنهم يشكلون الآن أحد روافد الحاجة إلى التفكير الجديد وذلك بمطالبتهم من داخل السجون بحقوق المواطنة، وبالتعامل معهم كمواطنين بعد أن انسدت في وجوههم عملية التحرر من السجن عبر أفق حركة التحرر الوطني في الخارج.

٢ ـ الاتصالات التي قام بها اليسار الفلسطيني مبكراً مع المنظمات اليسارية المعادية للصهيونية مثل «ماتسبين» وغيرها في محاولة لترجمة برنامج الدولة الديمقراطية العلمانية إلى تعاون يهودي ـ عربي معادٍ للصهيونية. وهي محاولة بقيت فكرية ولم تقلع أو تحلق في سماء العمل الوطني بشكل جدي.

تحرك التيار المركزي في منظمة التحرير الفلسطينية في نهاية السبعينات الذي استمر وتطور إلى يومنا هذا، هو تحرك بدأ ينطلق تدريجياً من التسليم بوجود إسرائيل وصولاً إلى الحاجة للتأثير في رأيها العام وسياستها الداخلية. وكانت محاولاته الأولى، بطبيعة الحال، تتخذ شكل تقوية الروابط الوطنية مع أولئك الذين صمدوا على الأرض وواصلوا الوجود العربي في فلسطين، جزئياً على الأقل. ولكنه انتهى إلى وضع هدف اعتراف الحكومة الإسرائيلية بمنظمة التحرير الفلسطينية كهدف نضالي بحد ذاته مروراً بحملة الاتصالات الممنوعة والمسموحة إسرائيلياً مع اليسار الصهيوني.

في هذه الأجواء تنافست الحركة التقدمية والحزب الشيوعي على الاتصال مع قيادة منظمة التحرير الفلسطينية. وفي حين عرفت الحركة التقدمية ذاتها، منذ البداية، كحركة الهوية الفلسطينية، ودأبت على نسج علاقة وثيقة مع قيادة منظمة التحرير الفلسطينية وحركة فتح تحديداً، قام الحزب الشيوعي بتجاوز تقاليده في

العمل السياسي وانتقل بسرعة من لوم قيادة منظمة التحرير الفلسطينية على تأييد الحركة التقدمية، بل على الإيعاز بإقامتها، إلى المطالبة بتأييد منظمة التحرير الفلسطينية العلني له في الصراع معها. واتخذت المنافسة شكل مقالات تكتب في صالح الحزب الشيوعي في صحيفة **فلسطين الثورة** تقابلها مقالات أخرى وتعليقات لصالح الحركة التقدمية، في **صوت فلسطين**. كما احتدمت المنافسة في المعارك الانتخابية البرلمانية إلى درجة تجوال الحزبيين على البيوت وهم مسلحون بشريط فيديو يصور ياسر عرفات عند استقباله لمئير ڤلنر.

من الصعب قياس مدى تأثير قيادة منظمة التحرير الفلسطينية على أنماط التصويت عند المواطنين العرب في إسرائيل بأثر رجعي، والأرجح أنه ليس كبيراً. ولكن هذه المنافسة بين الأحزاب لكسب تأييد منظمة التحرير الفلسطينية لها ساهمت بالتأكيد في صنع وبناء نفوذ منظمة التحرير الفلسطينية كموزع شهادات وطنية أكثر مما ترجمت نفوذاً كان قائماً. ومع أن الظاهرة بحد ذاتها كانت ظاهرة وطنية، بما في ذلك من ولوج الحركة الوطنية الفلسطينية كعامل أساسي في حسابات التيارات السياسية المركزية الناشطة في أوساط المواطنين العرب، وبما في ذلك من تضامن شعبي حقيقي مع مسار ومصير الحركة الوطنية الفلسطينية، وبخاصة في المرحلة اللبنانية، إلا أنها أدخلت عوامل سياسية ما لبثت أن شوهت العمل الوطني واندرجت ضمن مسببات الأزمة فيه:

ـ إن تحويل قيادة منظمة التحرير الفلسطينية إلى موزع شهادات حسن سلوك في الوطنية أدى إلى صعوبة الانتقال إلى انتقاد هذه القيادة عندما دعت الحاجة إلى ذلك، مثلاً في مرحلة المفاوضات والسلطة.

ـ تحول مطلب الاعتراف بمنظمة التحرير الفلسطينية من وسيلة إلى هدف قائم بذاته. وعندما تم هذا الاعتراف الإسرائيلي، ضمن اتفاقيات أوسلو، بدا وكأن القوى الوطنية تجردت من آخر مطلب لها، الأمر الذي طمس الفروق بينها وبين اليسار الصهيوني في مرحلة أوسلو.

ـ تم استيراد أنماط من العمل السياسي الممول والذي لم يكن معروفاً في السابق، إلى الحياة السياسية في الداخل، مما أدى إلى نفور الناس البسطاء من هذا العمل السياسي الذي ترافقه إشاعات حول فساد وتصرف غير مشروع بأموال لا يمكن تقديم تقارير عنها حتى لو توفرت الرغبة، لأن جمعها يتم بشكل غير قانوني.

ـ عندما تحولت قيادة منظمة التحرير الفلسطينية إلى نسج علاقات مع قوى

ليست ذات أصول وطنية مثل الحزب العربي الديمقراطي، ومع قوى عربية في الأحزاب الصهيونية، تحول سلاح الحركة الوطنية ضدها. فإذا كان سلاح الشهادة بالوطنية هو العلاقة مع منظمة التحرير الفلسطينية وليس البرنامج النضالي ولا الممارسة النضالية يصبح هذا السلاح مباحاً لقوى غير وطنية اعتبرت خصماً تاريخياً للحركة الوطنية، وذلك عندما تغيرت حسابات منظمة التحرير الفلسطينية السياسية باتجاه الانفتاح على هذه القوى غير الوطنية تاريخياً. وحديث القوى الوطنية عن علاقة استراتيجية بينها وبين منظمة التحرير الفلسطينية وعلاقة تكتيكية آنية بين منظمة التحرير الفلسطينية وبين القوى الأخرى لا يصلح في مثل هذه الظروف إلا لعزاء النفس، وإيهامها.

ففي ظروف مفاوضات السلام مع إسرائيل كاستراتيجية، وفي ظروف البحث عن وسائل للتأثير على الحكومة الإسرائيلية من داخل المؤسسة، تصبح هذه التحديدات غير واضحة: بأي معنى تكون العلاقة مع القوى الوطنية استراتيجية ومع القوى الأخرى تكتيكية؟ ولماذا لا نقول العكس؟ لا تستطيع قيادة منظمة التحرير الفلسطينية والسلطة الفلسطينية، حالياً، التخلي عن علاقتها الحميمة مع القوى الوطنية أمام ذاتها وأمام رأيها العام، ولكن هذا تكتيك. أما ضمن الاستراتيجية السياسية فإن علاقتها مع اليسار الصهيوني أكثر أهمية. وتزداد هذه العلاقة وزناً وأهمية كلما جاء ترتيب طرفها الإسرائيلي في موقع أكثر يمينية على الإحداثيات السياسية الداخلية.

لقد كان مطلب الاعتراف بمنظمة التحرير الفلسطينية مطلباً صحيحاً، كما كان الاتصال مع قيادتها في حينه خطوة وطنية ساهمت في خلق أجواء وطنية بعد العودة إلى اكتشاف الهوية الفلسطينية. ولكن اعتبارها محوراً للعمل الوطني يحولها إلى شهادة حسن سلوك. وأخطر ما فيها هو اختزال العمل الوطني إلى تضامن خارجي، ذلك لأنها توقع المواطن العربي في إسرائيل في وهم الإجابة عن سؤال العمل الوطني كتضامن مع السلطة الفلسطينية ومع قيادة منظمة التحرير الفلسطينية بحيث يبدو كأن العمل الوطني هو شأن خارجي.

يكون التضامن والتفاعل مع الشعب الفلسطيني وقضاياه حقيقياً عندما يتم اكتشاف البعد الوطني في الصراع لتغيير الواقع داخل إسرائيل، أي عندما يتحول العمل السياسي المحلوي الطابع إلى عمل وطني تقوده قيادة وطنية ذات برنامج وطني.

عندما تطرح المطالب الوطنية كمطالب مدنية، وعندما تطرح المطالب المدنية

كمطالب وطنية، وتتحول الحركة السياسية للمواطنين العرب في إسرائيل بمجملها إلى حركة وطنية فلسطينية، عند ذلك تصبح العلاقة مع السلطة الفلسطينية والمجتمع الفلسطيني علاقة تفاعل حقيقية تتجاوز علاقة التضامن الرمزي والإملاءات الخارجية، كما تتجاوز عملية تنقية الضمير نحو الخارج على شكل خطاب سياسي مثقل بالرموز، وعملية مزاودة في الزيارات للعالم العربي ومناطق السلطة، وذلك ليكون بالإمكان ممارسة الأسرلة المشوهة داخلياً في علاقة تبعية حقيقية، وليس رمزية فحسب، للمؤسسة الصهيونية المسلم بصهيونيتها فلسطينياً.

القوى العربية التي تتملق السلطة الفلسطينية والأنظمة العربية تشترك سوية في التسليم بالطبيعة الصهيونية لإسرائيل. والقوى السياسية «العربية الإسرائيلية» التي تقوم بهذه المهمة رمزياً فحسب تستثمر رأس المال الرمزي الناجم عنها من أجل السماح لنفسها بخط سياسي متأسرل ومهمش داخل إسرائيل.

محاولات تنظيم الأقلية العربية

منذ بدايات وعي ديمومة الحالة «العربية الإسرائيلية» أحس نشيطو الأحزاب السياسية التي نشطت في موضوع الحقوق العربية، والتي أخذت إعلان استقلال إسرائيل فيما يتعلق بالمساواة المدنية للمواطنين بغض النظر عن انتماءاتهم الطائفية والقومية، مأخذ الجد، وأقصد تحديداً الحزب الشيوعي الإسرائيلي «ماكي» وحزب العمال الموحد «مبام» ـ وليس صدفة أنهما مثّلا الحزبين اليهوديين ـ العربيين الوحيدين مع الفارق الكبير بينهما ـ أحس نشيطو هذه الأحزاب بالتناقض بين مطلب المساواة في إسرائيل كدولة صهيونية وبين انتمائهم القومي. ولذلك، أيضاً، تفاوتت أنماط تعبيرهم السياسي وتأرجحت بين «الشعب الإسرائيلي عرباً ويهوداً»، والمطالبة بتجنيد العرب في الجيش الإسرائيلي، باعتبار الخدمة في الجيش حقاً لكل مواطن، ولأن وزير الدفاع الإسرائيلي، بامتناعه عن تنفيذ قانون التجنيد الإجباري بشأنهم يوفر الحجة لاتهامهم بأنهم «طابور خامس»، وأنهم لا يقومون بواجبات المواطنة لتمنح لهم حقوق المواطنة، واعتبار الرجعية العربية المسؤول الأول والأساسي عن النكبة الفلسطينية، والتشفي بنتائج رفضها قرار التقسيم من ناحية، وبين ضرورات تنظيم الأقلية العربية على أساس عروبتها في كل ما يتعلق بحقوقها وصراعها ضد الحكم العسكري المفروض عليها.

نتيجة لهذا التناقض، ونتيجة لقمع سلطات الحكم العسكري، نجد أن محاولات تنظيم الأقلية العربية لم تنجح. ومحاولة الحزب الشيوعي وبعض الشخصيات ذات الطابع الوطني (غير المتعاون مع الحكم العسكري) لتنظيم «الجبهة الشعبية» في الخمسينات لم تحقق إلا نجاحاً مؤقتاً، وما لبثت أن انهارت على خلفية الخلاف بين الحركة السياسية والحركة القومية العربية في فترة جمال عبد الناصر الأولى، تلك الفترة التي لم تدخل فيها الحركة القومية العربية بعد ضمن استراتيجية الاتحاد السوڤياتي الذي كان أسيراً لمفاهيم اقتصادوية في تعريف الأمة، ولتدريج تاريخاني للفرق بين الرجعي والتقدمي تحتل فيه إسرائيل، باعتبارها دولة قطاع عام

(رأسمالية دولة أو اشتراكية دولة)، مكانة أكثر تقدمية من محاولات الحركة القومية العربية توحيد الأمة العربية على أساس من الثقافة واللغة ووحدة المصير.

ولكن الدعم السوفياتي للعرب في الصراع مع إسرائيل في الستينات والسبعينات، والتحالف المتأخر بينه وبين الأنظمة القومية العربية، وعداء إسرائيل المتأصل للقومية العربية، وتحالفها الاستراتيجي مع الإمبريالية، أدى إلى تحييد الخلاف بين الشيوعيين والقوميين حول موضوع القومية العربية ليبقى الخلاف الداخلي الناتج عن استراتيجية العمل في تنظيم أقلية قومية جنباً إلى جنب مع مطلب المساواة أو المواطنة المتساوية.

في الفترة حتى العام ١٩٦٧ والسنوات القليلة التي أعقبتها حتى بداية السبعينات بقيت البنى الاجتماعية التقليدية. والتعبير عن هذه البنى في السلطة المحلية العربية هي تنظيمات المجتمع العربي القائمة على الأرض. ولكن هذا النوع من التنظيم، وإن كان تنظيماً لعرب، إلا أنه ليس تنظيماً للمواطنين العرب كجماعة قومية متميزة. وقد وافقت سلطة حزب العمل، عملياً بصمت، على المبادرة لتنظيم لجنة قطرية للسلطات المحلية العربية، باعتبار أن مجرد تنظيم مثل هذه الهيئة التنسيقية بين مجالس محلية وبلديات عربية لا يعني تنظيماً قومياً. فاللّبنة الأساسية التي تتشكل منها هذه الهيئة ليست المواطن العربي الفرد، وإنما المجلس المحلي القائم على القوى التقليدية من ناحية، وعلى العلاقة مع وزارة الداخلية الإسرائيلية من ناحية أخرى. ومجرد تجميع المحلي لا ينتج قومية بل محليات عديدة. والمجالس المحلية العربية في نهاية المطاف هي جهاز سلطة تابع لوزارة الداخلية، وأهم ما فيه أنه منتخب، وبالتالي يمكن أن يصلح أساساً للصراع السياسي ولطرح برامج سياسية مناهضة للسلطة على أساس مطلب المساواة في الميزانيات، وعلى أساس رفض التمييز. ولكن القوى التقليدية التي قادت المجالس المحلية العربية في حينه تسلّم بالتمييز القومي واقعاً. وهي في الحقيقة لا تطالب بالمساواة، وإنما تطالب الدولة بجميل أو بمعروف تسديه مقابل خدمات، وذلك كعلاقة اغتراب تقليدية بين البنى الاجتماعية العضوية وبين الدولة، أي دولة، فكم بالحري الدولة اليهودية المنتصرة. ولذلك أيضاً تسمى القوى التي تمثل هذه البنى غالباً «قوى معتدلة». وهذه تسمية خاطئة، إذ ليس هنالك ما هو معتدل لدى هذه القوى لا اجتماعياً ولا سياسياً، وإنما يحركها الخوف من الدولة، من ناحية، وطلب القرب منها اتقاءً لشرّها وطلباً لعطاءاتها، من الناحية الأخرى.

لا تتوقع البنى الاجتماعية التقليدية المساواة في الدولة، بل تحاول أن تتقي

شر الدولة. وهي لا تتوقع المساواة للمواطن ولا تطالب بها، لأنها هي ذاتها لا تعترف بالمواطن الفرد (ناهيك عن المواطنة الأنثى) في إطارها البطريركي القائم على العلاقات السلطوية والهرمية المتوارثة، وعلى الحقوق والواجبات كطقوس وشعائر تنبع من الانتماء للبنى التقليدية.

ولذلك لاحظ البعض، بذعر، في مرحلة لاحقة ذلك التناقض المريب بين مطالبة القوى التي تمثل هذه البنى بالمساواة والديمقراطية عندما فرض هذا الخطاب السياسي عليها منذ النصف الثاني من السبعينات (وبخاصة بعد يوم الأرض) وبين ممارساتها المحلية المحافظة في كل ما يتعلق بالعلاقات الاجتماعية في القرية. وما لبث فيما بعد أن تكشف أن الخطاب السياسي نفسه فارغ وأجوف، وأنه رغم خطاب المساواة بقيت طبيعة العلاقة مع السلطة الإسرائيلية كما كانت علاقة وساطة واستجداء للمعروف ولعب لدور الوسيط بين السلطة المركزية وسكان القرية.

لقد تفجر الصراع بين القوى السياسية الوطنية الصاعدة في السبعينات وبين اللجنة القطرية لرؤساء السلطات المحلية العربية بشكل سافر عشية يوم الأرض ١٩٧٦، عندما رفضت اللجنة القطرية، بأكثرية كبيرة، تبني قرار لجنة الدفاع عن الأراضي العربية بالإضراب العام في ٣٠ آذار/ مارس.

وكانت لجنة الدفاع عن الأراضي العربية أبرز التنظيمات التي قامت على أساس قومي في مرحلة السبعينات، التي شهدت تنامي التيار الوطني الفلسطيني بعد حرب ١٩٧٣ وتحول المسألة الفلسطينية إلى مسألة دولية بدأت تحتل مركزاً أساسياً في المفاوضات ومبادرات السلام بعد الحرب. وقد رافق هذه العملية نمو الطبقة الوسطى والانتلجنسيا المحلية التي ستحمل هذا التيار الوطني في تحالف مع الحزب الشيوعي الإسرائيلي ثم في خلاف معه. وتجسدت التحالفات في الجبهات المحلية التي أقيمت في القرى والمدن العربية في المعارك البلدية، كما تجلت في لجنة الدفاع عن الأراضي العربية كتحالف يعيد تجربة الجبهة الشعبية في الخمسينات بنجاح أكبر، نتيجة توفر القوى الاجتماعية الجاهزة لحمل هذا التحالف. وانتشرت في هذه المرحلة تحديداً لجان الطلاب العرب في كافة الجامعات الإسرائيلية، وأقيم، بعد طول تردد، الاتحاد القطري للطلاب العرب. وكانت قد سبقته إلى التنظيم، في العام ١٩٧٤، اللجنة القطرية للطلاب الثانويين العرب، وذلك على أساس وطني يجمع بين النقد القومي لبرامج التدريس في المدارس العربية وبين المطالبة بالمساواة في الميزانيات للتعليم العربي.

وتجلى الصراع بين شكل التنظيم القومي القطري وبين شكل التنظيم

المحلوي، كما أسلفنا في موضوعة الأرض، لأن هذه القضية، حتى لو تم تناولها من منطلق مدني، أي من منطلق كون مصادرة الأرض من المواطنين العرب وإعطائها لليهود عملية تمييز بين مواطنين، لا بد أن تحمل في طياتها القضية الوطنية بمجملها، لأن الأرض كانت دائماً في لب الصراع مع الصهيونية. وحتى عندما يتم تناول موضوعة الأرض من منطلق وطني، لا بد أن تطرح قضية الأرض في سياق الحياة السياسية في إسرائيل كموضوعة تمييز بين المواطن والمواطن، لأن الأرض تصادر باتجاه واحد من العرب لليهود، ولأن المصادرة تضيق الخناق على مسطحات القرى والمدن العربية وتمنع تطويرها.

يتوحد في موضوعة الأرض، إذاً، بعدا واقع العرب في إسرائيل، وأقصد البعد المدني والبعد القومي، في وحدة واحدة. وهذا أيضاً سر قدرة الحركة الوطنية على أن تنظم المواطنين العرب في إسرائيل ضمن شعار الدفاع عن الأرض في هيئة واحدة قطرية بشكل لم يتكرر منذ ذلك الحين. وما لبثت هذه الهيئة أن تحدت البنى التقليدية القائمة في المجالس المحلية، وتجاوزت رفض الأخيرة لقرارها بالإضراب العام، لتنظمه وحدها بنجاح منقطع النظير. وبعد انحلال لجنة الدفاع عن الأرض لم تحظَ اللجنة القطرية لرؤساء المجالس المحلية بالالتفاف الشعبي الذي كان باستطاعة لجنة الدفاع عن الأرض أن تجنده في النصف الثاني من السبعينات.

كان يوم الأرض يوم صدام بين الأقلية العربية كأقلية قومية وبين الدولة كدولة يهودية تصادر الأرض من هذا المنطلق. وحمل هذا الصدام عناصر عصيان مدني تم التراجع عنها حال إدراكها، ولذلك تكرر هذا اليوم فيما بعد كذكرى. لقد أخافت المعاني التي حملها يوم الأرض السلطة الإسرائيلية ومنظميه على حد سواء. فبعد هذا اليوم تم إدخال تعديل تدريجي على سياسة السلطة بالنسبة للوسط العربي. وحال إدراك المبادرين إلى يوم الأرض لمغازي الاستمرار في هذا الطريق عدلوا سياستهم، وهي ما زالت غضة طرية العود.

وتجلى هذا التعديل في العودة إلى التحالف مع القوى التي عارضت يوم الأرض بداية، وأقصد القوى العربية التقليدية في المجالس المحلية، ومنها قوى متعاونة جهارة مع جهاز القمع السلطوي، هذه القوى التي تم تهميشها في يوم الأرض. وبدأت هيمنة الحزب الشيوعي الإسرائيلي على لجنة الدفاع عن الأراضي تتخذ شكل فرض سياسة التحالف هذه تحت شعار الوحدة. وبعد تحول هذه اللجنة، بالتدريج، من لجنة شعبية تقود النضال، إلى لجنة إحياء ذكرى يوم الأرض ولجنة توثيق ورصد (لم يصدر عنها دراسة تذكر)، بدأت عملية انحلال هذه اللجنة تدريجياً.

بدأت اللجنة القطرية للسلطات المحلية العربية باحتلال الصدارة بعد أن تبنت الخطاب السياسي للقوى الصاعدة في حينه، وبخاصة الحزب الشيوعي، وقد غيرت هذه القوى التقليدية خطابها السياسي دون أن تتغير سياسياً.

ومع غياب إطار يجتمع فيه «العرب في إسرائيل»، ويبحثون فيه قضاياهم تبوأت اللجنة القطرية لرؤساء السلطات المحلية العربية مكان الصدارة. وقد بدأ التغيير في هذه اللجنة مع وصول رؤساء بلديات ومجالس محلية يمثلون الأحزاب الفاعلة في الوسط العربي، ومع وصول فئة جديدة من الشباب الذين حازوا على منصب رئيس مجلس محلي في قراهم.

عند ذلك أقيمت لجنة المتابعة العليا لشؤون المواطنين العرب، وذلك بإضافة أعضاء الكنيست وأعضاء اللجنة التنفيذية للهستدروت العرب، أي بإضافة منتخبين قطرياً وسياسياً إلى أولئك المنتخبين محلياً. ومع ذلك بقيت اللجنة القطرية لرؤساء السلطات المحلية هي العمود الفقري للجنة المتابعة مع اضطرارها لتجاوز القضايا المحلية في بعض الحالات والتعامل أيضاً مع مواضيع ذات طابع قومي. ولكن هذا التعامل لم يتجاوز إطار البيان السياسي.

وسرعان ما تبيّن أنه حتى القوى الشابة المنتخبة محلياً تتصرف في الإطار المحلي كقيادة تقليدية لأن قاعدتها الاجتماعية ما زالت قاعدة العائلة الممتدة أو التحالف بين عائلات. كما تبين أن جماعة من القادة المحليين الشباب المؤطرين في لجنة قطرية لا يتحولون إلى قيادة قومية، بل يعممون العقلية المحلية إلى الإطار القطري، وذلك بقدرتهم على صياغة المطالب المحلية كمطالب قطرية موجهة للسلطة الإسرائيلية، هذه القدرة المتوفرة عند مثقفين درسوا في الجامعات الإسرائيلية والمكتسبة من مقارعة ومساومة أجندة السلطة. وهكذا ورغم احتلاله مكان الصدارة كعنوان بين السلطة وبين العرب في إسرائيل لم يتحول إطار اللجنة القطرية للرؤساء إلى إطار ينظم الأقلية العربية على أساس قومي. أما لجنة المتابعة العليا فقد ضمت بطبيعة تركيبها الأحزاب الصهيونية عبر ممثليها العرب في الكنيست، ولذلك فرغم تجاوز هذه الهيئة للطابع المحلوي، فإن وجود هذه الأحزاب فيها أكد طابعها «العربي الإسرائيلي» كلجنة تنسيق، لا أكثر، بين كافة القوى السياسية الفاعلة في الوسط العربي وبين المجالس المحلية والبلديات العربية.

عشية يوم الأرض ١٩٧٦، وفي إحدى جلسات لجنة الدفاع عن الأراضي في الناصرة، وقد كنت حينها ممثلاً للطلاب الجامعيين في اللجنة، سمعت أحد النشيطين المركزيين في اللجنة، صليبا خميس، يقول: «هذا برلمان عرب إسرائيل،

هنا يجتمع العرب في إسرائيل، وهنا يقررون». لم يكن هذا الكلام مقبولاً عند الحزب الشيوعي، حزب صليبا خميس، كما لم يكن برنامجاً سياسياً ناضجاً، بل كان يستهدف شرعية اللجنة القطرية لرؤساء السلطات المحلية المعادية لتصعيد النضال ورفع سقف المطالب، وربما، أيضاً، محاولة لإثارة نقاش حول ضرورة تنظيم العرب في إسرائيل على أساس قومي. وقد خنق هذا النقاش ولم يتطور.

لا يستطيع التنظيم القومي للأقلية العربية أن يتجاوز التجارب السابقة، ليس فقط لضرورة الاستفادة منها، وليس فقط لأنها قائمة، ولأن هدمها قبل توفر البديل سوف يؤدي إلى حالة تسيب كاملة في العمل السياسي، بل لأن استمراريتها تعكس واقعاً اجتماعياً وسياسياً لا بد أن يؤخذ بعين الاعتبار. وعندما تطرح الحركة الوطنية موضوع تنظيم الأقلية العربية قومياً فإنها لا تتجاهل ما تم إنجازه حتى الآن، وإنما تقفز به قفزة نوعية نحو نوع آخر من التنظيم والعمل يوحد بين رؤية ديمقراطية للمجتمع العربي كمجتمع من المواطنين الأفراد، وليس كتجميع للعائلات والطوائف، وبين التعامل مع الدولة، ليس كمواطنين أفراد فقط، بل كأقلية قومية معترف بطابعها القومي.

هكذا ينتمي المواطن العربي الفرد سياسياً إلى شعب لا إلى عائلة أو طائفة سياسية، وهكذا، أيضاً، يتم إجبار الدولة على التعامل معه ليس فقط كفرد، وإنما كمن ينتمي إلى جماعة قومية.

بصدد تنظيم الأقلية العربية قومياً

قلنا ان البنى المحلية، وبخاصة العشائرية منها، غير قادرة على تشكيل أساس التنظيم قومياً أو قطرياً. وقد كانت تصلح في ماضي فلسطين قبل عام ١٩٤٨ لأنها كانت في حينه تشكل أساساً لعلاقات التبادل الاجتماعي على المستوى القطري في سياق عملية إنتاج مختلفة تماماً لم يتم فيها تذرير هذه البنى بعد، ولم يبرز فيها الفرد الفلسطيني (رجلاً كان أو امرأة) كبؤرة تجتمع فيها الحقوق والواجبات تجاه الآخرين وتجاه المجتمع وتجاه الدولة.

صحيح أن التحديث في الحالة الإسرائيلية تم بشكل قسري، وفي خدمة المشروع الصهيوني كما فهمته حركة العمل الصهيونية في حينه، وأن جزءاً من عملية التحديث هذه، بما في ذلك رد الفعل عليها، كان الحفاظ على البنى المحلية العشائرية داخل القرية، ولكن، في نهاية المطاف، شئنا أم أبينا، نشأ على المستوى القطري فرد فلسطيني هو مواطن إسرائيلي من الدرجة الثانية. وهذا الفرد الفلسطيني يقيم علاقاته التبادلية، الاقتصادية والاجتماعية، في السوق الإسرائيلية الرأسمالية كفرد وليس كممثل لعشيرة أو حمولة، ويطالب الدولة بالاعتراف به كفرد كامل الحقوق، أي كمواطن. ولكنه عندما يطالب الدولة والمجتمع اليهودي بالاعتراف به كفرد كامل الحقوق في السياق الإسرائيلي، فإنه يظهر كإسرائيلي يخاطب بلغة القانون الإسرائيلي، ويتبنى خطاب الإعلام الإسرائيلي، ويطالب الدولة أن تتبنى مبادئ المساواة، بغض النظر عن الدين والجنس والعنصر، المعلنة في وثيقة استقلالها هي. وعندما يظهر كفلسطيني فإنه لا يظهر كفرد ذي حقوق وواجبات، وإنما كعضو في بنية تقليدية ما زالت قائمة في هذه القرية أو تلك. إنه لا يظهر كفلسطيني في الواقع، وإنما كابن هذه البلدة أو تلك، و«البلد» هنا لا يعني «فلسطين»، وإنما القرية أو البلدة التي ينتمي إليها. وغالباً ما كان طغيان هذا الانتماء المحلي الطابع يدفع الأنثروبولوجيا الإسرائيلية لاعتبار وعي عرب فلسطين وعياً ما قبل قومي، لأن مفهوم الوطن في وعي الأفراد يكاد لا يتجاوز القرية التي

ولد فيها الإنسان، والتي يواصل انتماءه لها عندما يغادر إلى الخارج.

وقد تناست الأنثروبولوجيا الإسرائيلية كون إسرائيل ذاتها قد قطعت طريق توحد المجتمعات المحلية في فلسطين في مجتمع قومي موحد، كما أنها لم تفطن إلى أنه بعد قيام إسرائيل، لم تشكل هذه الدولة وطناً للفلسطينيين الذين دفعهم الاغتراب إلى مزيد من الانكفاء على حميمية الوطنية المحلية في «البلد».

عندما يتبنى العربي في هذه البلاد مطالب ديمقراطية، مثل المساواة واحترام السلطة لحيزه الخاص، وحرية التعبير عن الرأي وغير ذلك، يتم ذلك في السياق الإسرائيلي، وعندما يظهر العربي في هذه البلاد فلسطينياً أو في السياق المحلوي، فإنه لا يعود ديمقراطياً، وكأن الموقف الديمقراطي كان أداة لمخاطبة النظام القائم في إسرائيل.

وغالباً ما يفاجأ النبهاء من ذلك التناقض الذي يحكم تصرف السياسيين العرب في هذه البلاد على المنبر الإسرائيلي، من ناحية: الإعلام، الكنيست، الحزب الصهيوني الذي ينضوون تحت لوائه، ومن ناحية أخرى، على ساحة القرية وفي الإعلام العربي.

والحقيقة أنه ليس هنالك أي تناقض، بل إن هذه هي البنية المشوهة «للعربي الإسرائيلي» الذي يجمع بين اللهاث بالعبرية وراء الخطاب السياسي والإعلامي الإسرائيلي الحديث، تقليداً وليس ابتكاراً، وبين الانتماء بالعربية إلى بنى تقليدية محلوية يحاول دمقرطتها فيزيد من تشويهها ومن مسخ مفهومه هو للديمقراطية، كما في حالة الانتخابات التمهيدية (Primaries) التي تتم في العقد الأخير في بعض الحمائل الكبيرة لاختيار مرشح العائلة لرئاسة السلطة المحلية.

هذه الأزمة في هوية الفرد العربي السياسية هي الوجه الآخر للأزمة في هويته القومية، ولا يمكن مواجهتها إلا في إطار التنظيم على مستوى قومي. فالقومية هي انتماء الأفراد المذررين المباشر إلى لغة وثقافة وطموحات سياسية وتاريخ مشترك وغير ذلك. وبإمكان الفرد العربي في هذه البلاد أن يطرح مطالب ديمقراطية، ليس كإسرائيلي وإنما كعربي فلسطيني، إذا نشأ سياق عربي قطري منظم يتجاوز الأطر المحلوية التي تجد تعبيراً عنها في المجالس المحلية والبلديات.

الحزب السياسي هو دون شك إطار من هذا النوع، وهو الشكل الأرقى للعمل السياسي في أوساط الأقلية العربية. ولكن الحزب السياسي محكوم، في نهاية المطاف، بنمط تفكير النخبة التي تقوده، وقد لا تكون نخبة قومية أو

ديمقراطية، كما أنه يمثل ويخاطب جمهوراً بعينه ويسعى لفرض هيمنته التنظيمية والسياسية. ومن الدلائل التي تؤكد الحاجة إلى هوية قومية شاملة تتجاوز المحلوية اضطرار كل حزب أن يتبنى خطاباً وطنياً عندما يعمل على مستوى مجمل الأقلية العربية، فهذا هو الخطاب الوحيد الذي يستطيع أن يتجاوز الطوائف والعائلات إلى المواطن العربي غير المؤسرل بالكامل.

الرابطة القومية في ظروف العمل على أساس المواطنة في هذه البلاد هي رابطة بين مواطنين عرب فلسطينيين يطرحون مطالب ديمقراطية على مستوى الدولة والمجتمع الإسرائيليين، ويتنظمون ديمقراطياً أيضاً على المستوى العربي القطري، ويطرحون، بالتالي، مشروعاً ديمقراطياً على مستوى تنظيم المجتمع العربي ذاته.

وقد قدمت روابط الطلاب واتحاداتهم في السبعينات، والتي يعاد إحياؤها حالياً، دليلاً على حاجة الشباب إلى تنظيم قومي على المستوى القطري، كما مثلت مرحلة انحلال هذه الروابط أزمة العمل السياسي في الوسط العربي في نهاية الثمانينات وبداية التسعينات. ولكن انتشار مثل هذا النوع من الروابط أمر صعب لأن العرب في إسرائيل مندمجون تماماً على هامش الاقتصاد الإسرائيلي ويصعب إقامة تنظيمات مهنية ونقابية على غرار الروابط الطلابية، فالطلاب بطبيعتهم يعيشون خارج عملية الإنتاج الاقتصادي. قد يجد الأكاديميون العرب العاطلون عن العمل نتيجة للتمييز القومي أساساً لإقامة تنظيم يؤطرهم (مع أنه حتى هذا لم يتم)، ولكن مثل هذا التنظيم ليس مهنياً ولا نقابياً بل هو يقوم لإيجاد حل لمشكلة مستعصية.

ما زال العمال العرب والأطباء والمحامون وغيرهم منظمين في أطر نقابية إسرائيلية تقود نزاعات العمل في إسرائيل، ويبدو أنها تقوم بذلك على الصعيد الاقتصادي المطلبي بنجاح أكبر من تنظيمات نقابية عربية منفصلة ممكنة. وحتى المعلمين العرب الذين يشكلون قوة عمل كبيرة محلية بالكامل لم يجدوا من المناسب إقامة نقابة خاصة بهم لأنهم يوظفون في نهاية المطاف عند نفس المشغل (الدولة)، مثلهم كمثل المعلمين اليهود، ويخوضون صراعات الأجور ضمن نقابة واحدة بموجب قواعد العمل النقابي الإسرائيلي، ويحصلون على مكاسب نقابية يستفيد منها في نهاية المطاف اليهود والعرب على حد سواء.

إذاً لم يكن ممكناً تخيل انتشار روابط واتحادات نقابية ومهنية عربية على المستوى القطري. كيف إذاً يكون بالإمكان التحدث عن تنظيم قومي للمواطنين العرب؟ واضح أن الجمعيات والمنظمات غير الحكومية غير المنتخبة، والتي تعمل

في مجالات جزئية لا تشكل أساساً لتنظيم من هذا النوع إلا من باب الدعم وخلق الأجواء المناسبة للمبادرة والتنظيم الذاتي. يضاف إلى ذلك أن هذه التنظيمات تفتقر إلى قاعدة مجتمعية إنسانية صلبة. وتمويلها وإعادة إنتاجها يتم عبر مؤسسات الدعم المالي الأجنبية. كما أنها تواجه خطر التحول إلى أوليغاركيات أو إلى احتكارات صغيرة تتنافس فيما بينها مفتقرة إلى أي نوع من الديمقراطية الداخلية، وغالباً ما تكون أقل ديمقراطية من الأحزاب التي تكثر من انتقادها. ولكن الجمعيات، قطرية أكانت أم محلية، هي مسرح هام لتفعيل مبادرات التنظيم الذاتي، خصوصاً إذا كان المبادرون إليها والقيّمون عليها أصحاب توجه قومي مدروس يرمي في النهاية إلى تثقيف الجمهور على التنظيم الذاتي الديمقراطي، ليس إسرائيلياً فحسب، بل وعلى المستوى المجتمعي العربي أيضاً.

تشكل لجنة المتابعة العليا لشؤون المواطنين العرب اليوم تنظيماً قطرياً يقوم على أساس الانتماء القومي، ولكنه ليس تنظيماً قومياً بأي حال من الأحوال، بل هو يجمع في داخله كافة التناقضات التي ذكرناها آنفاً. فاللجنة القطرية لرؤساء السلطات المحلية هي اتحاد لرؤساء انتخبوا على أسس مختلفة كلها محلوية وتقليدية. وأعضاء الكنيست العرب الذين يشكلون الجزء الثاني الهام في اللجنة هم أكثر تمثيلاً من الناحية السياسية لأنهم انتخبوا على أساس سياسي، نظرياً على الأقل، ولكنهم لم ينتخبوا لهذه اللجنة وإنما للكنيست الإسرائيلي. وهم يعانون، بشكل عام، من نفس التناقض بين المطلب الديمقراطي على مستوى البرلمان الإسرائيلي والتعامل بالنمط التقليدي على المستوى العربي. وعلى أية حال فإنهم جميعاً، رؤساء مجالس وأعضاء كنيست، يأتون إلى هذه اللجنة للتنسيق والتشاور فيما بينهم وليس لتنظيم الأقلية العربية قومياً. الجسم العربي الأوسع تمثيلاً إذاً هو عبارة عن لجنة تنسيق. وبطبيعة الحال ليس للجنة التنسيق نظام داخلي واضح يحكم بنيتها الداخلية أو نظام العضوية فيها، فوجود الاتحادات في اللجنة غير واضح وكذلك الجمعيات القطرية، كما أن التمثيل النسائي منقوص، بل غائب بشكل فاضح.

ولكن أهم نواقص هذا الإطار هو عدم وضوح العلاقة التنظيمية بينه وبين المواطن العربي، ولذلك فإن كونه إطاراً تمثيلياً هو قضية مفترضة وطنياً لأن وجوده أفضل من غيابه، ولكنها ليست قضية مثبتة عملياً. ولا يمكن أن ينفصل الجهد المبذول لجعله إطاراً تمثيلياً بالفعل عن الجهد اللازم لإعادة بنائه بحيث يصبح جسماً قومياً ينظم الأقلية العربية في إسرائيل.

أما النقص الثاني فهو إجرائي (والديمقراطية من حيث الممارسة هي مجموعة

إجراءات متفق عليها، ولذلك لا ينبغي التقليل من أهمية القضايا الإجرائية). لا يوجد للجنة نظام إجرائي واضح يحكم عملية اتخاذ القرار فيها وكيفية متابعته وتنفيذه، رغم تسميتها لجنة متابعة.

وإلى أن يقوم بديل تمثيلي على المستوى القومي لا بد من الاحتفاظ بلجنة المتابعة القائمة وإدخال بعض الإصلاحات عليها، ومن ضمنها وضع نظام داخلي واضح ينظم العضوية فيها كما ينظم عملية اتخاذ القرار وتنفيذه لتصبح أكثر ديمقراطية. ولكن حتى في هذه الحالة تبقى هنالك مسافة يجب قطعها للوصول إلى تنظيم الأقلية العربية في إسرائيل قومياً وديمقراطياً.

لكي تكون القيادة القومية قيادة قومية فعلاً، يجب أن تكون منتخبة مباشرة من قبل المواطن، أي تمثله مباشرة دون وساطة البنى العضوية التي تحتفظ بوظائفها في مجالات أخرى.

وهذا يعني أنه يجب الوصول إلى وضع تنتخب فيه الهيئة القطرية العربية مباشرة من المواطنين العرب. ويجب الانتباه، بالإضافة إلى جانب التمثيل، إلى جانب التمويل، فما دامت هذه الهيئة القومية المنتخبة ديمقراطياً لا تمول باقتطاعات من المواطنين مباشرة أو من الضرائب التي يدفعها المواطنون للدولة، تبقى عملية التمثيل منقوصة، فالهيئة ملزمة بالشفافية والتقرير تجاه المواطن، إذا كان هذا الأخير ينتخبها ويساهم في تمويلها.

لكن تحول الدولة جزءاً من مقتطعات المواطنين الضريبية إلى هيئة قاموا بانتخابها كأقلية قومية، يجب أن تعترف الدولة بحق الإدارة الذاتية الثقافية، وبالتالي تكون القيادة القومية المنتخبة هي أيضاً ما يمكن اعتباره مجلس الإدارة الذاتية الثقافية.

ليس هذا التفكير انفصالياً أو انعزالياً، بل هو الطريق الوحيد لممارسة المواطنة فلسطينياً ولممارسة الانتماء القومي العربي إسرائيلياً. وهو، أيضاً، الشكل الوحيد الممكن لخوض معركة المساواة بشكل صحيح ودون تناقضات في الموقف منها، ولذلك فإن الاتهام الذي يوجهه بعض المعلقين اليهود، وبخاصة في أوساط اليسار، لهذا الطرح بأنه يضر بالعمل اليهودي العربي المشترك، يفتقر إلى البراهين. وعلى العكس من ذلك تماماً فإن العمل اليهودي العربي الديمقراطي التوجه والهادف إلى المساواة قد يشوه قضية الديمقراطية، إذ يقصر ممارستها عند العرب على المستوى الخطابي إسرائيلياً، في حين يتم التعامل مع ممارستها عربياً على أنها توجه انعزالي وانفصالي. وربما كان هذا هو السبب وراء تحالف اليسار الصهيوني عادة مع قوى

عربية محافظة وتقليدية وغير ديمقراطية لا توجد أية علاقة بين نمط تفكيرها الاجتماعي ونمط تفكير اليسار الصهيوني نفسه المتحالف معها، في حين ينظر هذا اليسار نفسه بعين الريبة والشك إلى القوى العربية الديمقراطية التي تحاول بناء المجتمع العربي نفسه ديمقراطياً. ولا توجد طريق أخرى لبناء مجتمعنا العربي ديمقراطياً إلا على أساس العمل القومي.

لا يضر تنظيم العرب على مستوى قومي بالعمل اليهودي العربي المشترك في قضايا المجتمع والدولة في إسرائيل بشكل عام. ولا يتضمن هذا الطرح أي مطلب انفصالي، فالتنظيم القومي للعرب في إسرائيل يخضع لنفس قوانين الدولة التي يستمر العمل ضمن برلمانها نفسه من أجل أن تكون ديمقراطية ومساواتية لكافة المواطنين.

وفي النقابات العمالية والمهنية تبقى العضوية العربية قائمة إلى جانب العضوية اليهودية، وأكثر من ذلك ففي هذا السياق يطالب العرب أكثر مما يطالب زملاؤهم اليهود بالعمل المشترك وبالشراكة في عملية اتخاذ القرار.

لكي تكون الشراكة العربية اليهودية قائمة على أساس من المساواة في التعامل يجب أن يكون باستطاعة العرب أن يديروا شؤونهم الثقافية بأنفسهم كأقلية قومية، كما يجب الاعتراف بحقهم كمواطنين في إسرائيل بتنظيم ذاتهم على أساس قومي.

هذا هو الإطار الوحيد الذي يسمح بنمو ثقافة عربية قومية ديمقراطية تمارس من خلال مؤسسات قومية، وتشكل إطاراً لهوية ذاتية واضحة يتم الانطلاق منها بثقة كاملة بالنفس نحو العمل اليهودي العربي المشترك على أساس المواطنة المتساوية، أو على أساس الرغبة بالوصول إلى المواطنة المتساوية في دولة واحدة.

ويحاول بعض المعترضين على هذا المشروع السياسي ـ الثقافي تخويف المواطنين العرب منه، كما يحاول بعض خصومه العرب الوشاية به أمام الرأي العام اليهودي كطرح متطرف وقومجي، مستغلين بذلك الخلط القائم في أوساط الرأي العام بين أي ذكر لإدارة ذاتية وبين الحكم الذاتي المطروح إسرائيلياً للضفة الغربية وقطاع غزة.

والحقيقة أن الإرباك المقصود في مفهوم الحكم الذاتي ناجم عن الديماغوجيا الإسرائيلية: «فالحكم الذاتي» (Autonomy) كمفهوم يتعامل مع المواطنين في دولة متعددة القوميات، أو في دولة توجد فيها أقليات قومية. وإذا أردنا أن نقلل من خطورة الكلمة ذاتها نقول ان البلديات هي نوع من الإدارة الذاتية في شؤون محلية

يحددها القانون. وفي حالة البلديات تكون الإدارة الذاتية على أساس الأرض، أي مسطح البلدة، في أمور معينة، بما في ذلك تشريعات فرعية يجعلها القانون من اختصاص البلدية.

أما الإدارة الذاتية للأقلية القومية فتتعلق بأمور أخرى يحددها القانون أيضاً. إنها، إذاً، ضمن قانون الدولة وليس محاولة للانفصال عنها، بل هي محاولة لتنظيم العلاقة مع الدولة بشكل يأخذ الحقوق الجماعية القومية بعين الاعتبار.

أما المقترح في الضفة الغربية وقطاع غزة فهو تشويه لمفهوم الحكم الذاتي لأنه مقترح كبديل للسيادة القومية، من ناحية، وكبديل للمواطنة في دولة ثنائية القومية، من ناحية أخرى، أي أنه نوع من الأبارتهايد القائم على انعدام السيادة وانعدام المواطنة، وهو حل وسط ليس مع الفلسطينيين وإنما بين الإسرائيليين أنفسهم، وأقصد حلاً وسطاً بين عدم رغبتهم بالانسحاب من الأرض وإتاحة المجال لسيادة دولة فلسطينية وبين عدم قدرتهم على ضم الفلسطينيين في دولة ثنائية القومية.

في المسألة الطائفية

في ظروف أقلية قومية يتشابك صراعها القومي والمدني مع مؤسسات دولة الأكثرية، ضمن صراع أشمل بين هذه الدولة والعالم العربي المحيط، وضمن نشاط مكثف لهذه الدولة في استيطان استعماري لا ينفك يعيد إلى الأذهان تاريخ عملية تشكلها، في مثل هذه الظروف من الصعب ألا تنطبع مسألة مركزية واحدة بطابع هذا الصراع أو تتحرَّر من أسره. ولذلك، أيضاً، كان ينظر إلى أي حديث عن مسألة طائفية اجتماعية قائمة خارج هذا الصراع، أو بمعزل عنه، على أنه خدمة للطرف الآخر: إسرائيل، الحكومة، المخابرات، أجهزة الظلام، وتعابير أخرى كثيرة، أو أنه يقود إلى معارك جانبية لا تخدم المعركة المركزية، أو أنه اختلاق استعماري، والعياذ بالله، فليس لدينا طائفية، وإنما خلق الاستعمار الطائفية عملاً بالمبدأ المعروف والموجه لسياسته في كل زمان ومكان «فرق تسد».

ولا شك في أن الاستعمار قد عمل بمرونة لاستغلال المسألة الطائفية، أو على الأقل التقسيمات الطائفية القائمة في المشرق العربي في خدمة سياسته. وغالباً ما اتخذ هذا الاستغلال الاستعماري للمسألة شكل تحالف مع طوائف الأقلية مستغلاً مشاعر الغبن القائمة لديها، أو الخوف، أو عدم الأمان، سواءً كانت موهومة أو حقيقية، ضد الأكثرية، وذلك بتجنيد الأقليات في أجهزة الأمن وترقيتهم في الجيش الإنكليزي أو الفرنسي في العراق وبلاد الشام، أو في أجهزة السلطة، بشكل عام، الأمر الذي جعل التقسيمات الطائفية القائمة تتخذ طابعاً سياسياً جديداً، ما زالت تجره وراءها. ولم تكن العلاقة: «أغلبية - أقلية» قائمة بالضرورة على تقسيمات دينية في مثل هذه الحالة. فقد تكون طائفة الأقلية مجرد مذهب ضمن نفس الدين، أو قد تكون أقلية قومية (Ethnic) ضمن نفس المذهب: التقسيمات علوي - سني في سوريا كمثال على الحالة الأولى، أو كردي - عربي في العراق كمثال على الحالة الثانية. وهنالك تنويعات عديدة لا حصر لها على نفس المبدأ الذي يقسم أمة قيد التشكل إلى أغلبية وأقلية، أو إلى طوائف ضمن الشعب

نفسه. لم يخلق الاستعمار الطوائف والمذاهب والتعددية الأقوامية القائمة في منطقتنا، كما أن هذه المنطقة لم تشكل «جنة عدن» من التعددية في علاقاتها المتبادلة قبل «جهنم الاستعمار».

ولكن المجتمع أو «الشعب» لم ينقسم إلى طوائف قبل الحداثة، لأنه لم يكن هنالك مجتمع شامل ومتواصل ومركب من أفراده قبل هذه المرحلة، ولم يكن مفهوم الشعب قائماً بمعنى مجموع مواطني دولة بعينها، وبالتالي لم تتخذ الطائفية ذلك المعنى الذي يهدد وحدته. أما «الأمة» فقد كانت تحمل بطبيعة الحال معاني تتعلق بالعقيدة الدينية، وتكاد تقارب مفهوم «جماعة المؤمنين»، وقد تقارب في حالات أخرى قليلة مفهوم «الرعية»، أي رعية سلطان بعينه، بحيث يكون المقصود عادة هو الخاصة وليس العامة. ولكن مجتمع المدينة في نهاية العصر العثماني، وبخاصة في بلادنا، بلاد الشام، كان ينقسم إلى طوائف، وكان لذلك الانقسام إسقاطات في الوظائف الاجتماعية والمهن والعلاقة مع السلطة، هذا عدا مواضيع الأحوال الشخصية والأوقاف والإدارة الذاتية في الشؤون الدينية، أو ما سمي لاحقاً بنظام الملة.

ولم يكن صدفة بالطبع أن تستهوي الفكرة القومية العربية، حال نشوئها في ظروف المدينة السورية، مثقفي أو نخب الأقليات الدينية الذين يتطلعون إلى إنهاء حالة الأقلية القائمة في العلاقة (مسلم ـ مسيحي) واستبدالها بعلاقة يكونون فيها ضمن الأغلبية (عربي ـ أجنبي). ولكن هذا لم يعن أن القومية العربية كانت اختلاقاً أقلياتياً من أجل هدم «الأمة الإسلامية». فقد تفتتت «الأمة الإسلامية» أو «الفكرة العثمانية»، التي كانت قائمة أصلاً على مستوى الولاء للسلطنة وليس على مستوى علاقات التبادل الاقتصادي والاجتماعي، بفعل تبلور القومية التركية قبل العربية، وبفعل عملية التحديث وبدء تطور الطبقات الوسطى ونهضة الثقافة العربية على مستوى هذه الطبقات، بحكم تطور الطباعة والصحافة والمؤسسات الثقافية: المدرسة الحديثة، الجامعة... الخ. هذه العملية لم تستثنِ طائفة بل مَسَّت المسلمين والمسيحيين على حد سواء.

لقد ساهم المسلمون والمسيحيون في عملية بناء المشروع القومي العربي. غير أن المساهمة الأساسية كانت مساهمة الأكثرية بطبيعة الحال. ولكن مع نشوء «أمة» أو فكرة «أمة عربية» في أذهان ومشاريع وتطلعات النخبة والطبقات الوسطى المدينية، أصبح هناك معنى سلبي لتقسيمات طائفية أو مذهبية ضمن هذا المفهوم الموحد للأمة. فالأمة الحديثة تسعى بطبيعة الحال إلى توحيد انتماءات الأفراد لها بعد أن

تمت عملية «فردنتهم»، أي كسر ارتباطهم العضوي بالبنى المولودة، بحيث لا تشتق حقوقهم وواجباتهم من هذا الارتباط وإنما من الانتماء للأمة. وهذا يعني بلا شك المس بامتيازات النخب القديمة من مؤسسات دينية وقيادات قائمة على أسس عشائرية أو طائفية مذهبية.

الأمة الحديثة تسعى إلى حصر الانتماء غير القومي (أو الانتماء إلى غير المواطنة في حالة الدولة) في الحيز الخاص للفرد، الأمر الذي يهدف إلى قصر سلطة النخب التقليدية على الأحوال الشخصية للفرد. قد تنظم الدولة حتى هذه القضايا مدنياً بحيث لا تبقى الأمور المتعلقة بحقوق المواطن (مرأة، طفل، الخ) أموراً خاصة داخل العائلة، أو قضية أحوال شخصية يقتصر الحسم فيها على النخب التقليدية: المؤسسة الدينية، ممثلي العرف والعادة... الخ.

ولكن عملية التحديث وبناء الأمة في بلادنا لم تتم بهذا الشكل العضوي والتدريجي، كما أنها امتزجت بالفعل الاستعماري ورد الفعل عليه. واختلطت على مستوى الفكر عملية تشكل الفكرة القومية محلياً بتفاعل مع نماذج متأخرة للفكرة القومية في أوروبا مثل النموذج الألماني والنموذج الإيطالي.

وقد حكمت عملية التحديث جدلية الفعل الخارجي ورد الفعل المحلي أكثر مما حكمته جدليته الداخلية والقائمة فعلاً. ولن نخوض هنا في تفاصيل هذه العملية التاريخية الشيقة، ولكن سنقفز مباشرة إلى نتائجها وهي: (١) عدم اكتمال بناء الأمة العربية واتخاذ تطورها مسار المشاريع السياسية، إضافة إلى الثقافة والفكر والصراع بين الحداثة والتقليد على تشكيل أنماط الوعي؛ (٢) قيام الدولة العربية القطرية وبدء تشكل الشعوب العربية وإعادة تشكيل العلاقة مع الأمة بين أنظمة عربية تستخدمها كأيديولوجيا تبريرية وأخرى يهددها مفهوم الأمة العربية؛ (٣) احتفاظ البنى التقليدية بوظائف معترف بها في الحيز العام نفسه؛ (٤) تطور مفهوم الأكثرية والأقلية الطائفية ضمن نفس الشعب أو الإقليم، ضمن علاقة معقدة مع الدولة الاستعمارية، ثم مع الدولة القطرية، بحيث انطبعت المسألة الطائفية بالطابع السياسي.

لم تكن المسألة الطائفية قائمة دائماً إذاً بشكلها الحالي، ولكنها أيضاً ليست من اختلاق المستعمرين أو نتيجة لمؤامراتهم، وإنما تطورت هذه المسألة تدريجياً ضمن جدلية خارجية ـ داخلية وداخلية ـ داخلية.

يعتبر الطائفيون الحديثون الذين يحولون الطائفية إلى فكر ومنهج حياة وممارسة تنظيم علاقاتهم الاجتماعية ومواقفهم السياسية في بعض الحالات، أنّ الطائفية

مسألة أبدية وصراع أزلي لا بد من تحقيق مواقع سياسية واجتماعية أفضل في الدولة من خلاله، وقد يتم هذا عبر تحالفات تتخذ طابعاً سياسياً أو حزبياً في العديد من الحالات.

ومن ناحية أخرى، وعلى نقيض ذلك، اعتبر اليساريون، عموماً، الطائفية محاولة من القوى التقليدية الرجعية لاستعادة نفوذها، أو من البرجوازية لطمس الصراع الطبقي، وتحويل الولاءات إلى أسس عناوين غير المصلحة الطبقية، وتتناقض مع الوعي الطبقي، وبالتالي تحرف المستغلين والمسحوقين عن معاركهم الحقيقية، بحيث يتضامن عمل كل طائفة مع برجوازيتهم بدل التضامن مع عمال الطائفة الأخرى، شركائهم في الموقع الطبقي. ومن موقع التحالف مع الحركة الوطنية ضد الاستعمار يشارك اليسار، عادة، في إنكار وجود الطائفية في مجتمعنا واعتبارها «اختلاقاً استعمارياً مؤامراتياً قذراً» لشق الصف الوطني. ولا شك أن الاستعمار، عموماً، قد سخر انقسامات طائفية أو مذهبية في خدمة مخططاته لإحكام السيطرة على «السكان المحليين»، ولكن الأمر الأهم هو التغيرات البنيوية التي خلفتها السياسة الاستعمارية على العلاقة بين الطوائف ضمن شعب الدولة القطرية وتأثير هذه التغيرات على بنية السلطة في هذه الدولة.

أما بالنسبة لاعتبار «الطائفة» أيديولوجيا تضليلية مقابل الطبقة التي تعبر عن واقع حقيقي بحيث تقوم الأولى بوظيفة طمس الثانية، فسوف نعالجها في مكان آخر ضمن تقييمنا لليسار ومفاهيمه ومفهوم الطبقة في مجتمعنا. ولكننا نكتفي هنا بالإشارة إلى أن الطبقة مفهوم أيديولوجي، بقدر ما هي قوة فاعلة في الواقع الاقتصادي والاجتماعي على الأقل، وأن الطائفة في الحداثة المشوهة هي تعبير عن واقع مشوه، على الأقل بقدر ما هي اختلاق أيديولوجي لقوى اجتماعية وسياسية تحاول تجنيد الولاءات لذاتها في خضم الصراع الاجتماعي والسياسي.

وما نود قوله هنا ان مكافحة الطائفية من قبل القوى التقدمية في المجتمع يجب ألاً تقتصر، ولا يمكن لها أن تقتصر، على فضحها كمؤامرة يحيكها الأعداء.

وما دامت هذه القوة فاعلة في الواقع من خلال الانتماء والولاء لبنى تقليدية أمام حداثة مشوهة لم تنجب ولاءً مباشراً: فرد ـ أمة، أو: مواطن ـ دولة، ولم تنظم هذه الصلات بشكل ديمقراطي، فإنها سوف تفرز طائفية على المستوى الاجتماعي على الأقل، وعلى المستوى السياسي في بعض الحالات.

ويتخذ نهج التعامل مع الموضوع الطائفي أهمية قصوى في حالة عدم اكتمال عملية بناء الأمة أو حتى الشعب. هنا تتحول المسألة الطائفية إلى عائق شديد

الفعالية، وإلى خادم مطيع في خدمة القوى الخارجية المعادية التي لا تعترف بوجودها أو بحقها في تقرير المصير... الخ.

وفي حالة الأقلية القومية العربية في إسرائيل تزيد من أهمية هذه المسألة العوامل التالية: (١) أن السلطة الحاكمة في إسرائيل لا تعترف أصلاً، بالعرب كجماعة قومية، بل كمجموعة من الأقليات، وبمصطلحاتها «أبناء أقليات». وتفجر الصراع الطائفي بأشكال عنيفة في بعض الحالات مؤخراً يقدم للسلطة أفضل برهان على صحة نهجها، (٢) أن مصادرة طابع هذه البلاد القومي الفلسطيني عموماً يقصد به صهيونياً عدم الاعتراف بالرابط القومي بينهم وبين الأرض أو الوطن، وبالتالي مصادرة الأرض والوطن ذاتهما؛ (٣) أن عملية التشكل الوطني للشعب الفلسطيني في عملية تبادل اجتماعي واقتصادي تمت عبر المراكز المدنية وانقطعت قسراً بفعل تدمير هذه المراكز وبقاء الهوامش الريفية في البلاد، تلك التي لم تمر بعملية تحديث تدريجية، وتم تحديثها عبر عملية تحويلها إلى هوامش للمدينة اليهودية، وتحويل أبنائها إلى عمال أجراء في سوق العمل اليهودي، الأمر الذي حول البنى التقليدية القائمة وانتماءاتها: حمولة، قرية، طائفة، إلى ملجأ حميم. ولكن هذا الملجأ مأزوم، بفعل صيرورة الاقتصاد الرأسمالي كسوق، وبفعل الصراع مع قوى حداثية ناشئة في المجتمع العربي ذاته، وبفعل الصراع الذي تخوضه القوى الوطنية لتأكيد الوحدة الوطنية أمام سياسة القهر القومي.

أمام هذه العوامل التي تؤكد على مصيرية التعامل مع المسألة الطائفية، يصبح من العبث الاكتفاء بالتشديد على التآخي بين الطوائف والتدليل على ذلك بتفاهم بين رجال الدين حول هذا الموضوع على المنابر. وجعل موضوع الطائفية موضوعاً يعالجه رجال الدين يعني معالجته بالتقسيمات التي يفرضها هو، وبالتالي تكريس الطائفية، وذلك بتوحيد العلاج مع موضوع العلاج. كما يصبح من العبث كنس الموضوع تحت سجادة الشعب الواحد «الذي لم يعرف الطائفية في الماضي» والذي «يتعرض إلى مؤامرة خطيرة» تهدف إلى بعثرته إلى أشلاء من طوائف.

صحيح أن المسألة الطائفية لم تكن بهذه الحدة والمرارة كما تجلت بشكل مفاجئ في بعض القرى العربية مؤخراً، ولكن الانقسام الطائفي كان قائماً ومتخذاً وظائف أخرى وأشكالاً غير عنيفة، بل ومتآخية غالباً. ولكن في حينه لم يكن الوعي الحديث المأزوم قد نشأ، كما لم تتطور مواقع السلطة غير الموروثة التي أصبح بالإمكان التنافس عليها (مجلس محلي، بلدية... الخ)، ولم يكن الصراع على الهوية بهذه الحدة التي تطرح فيها بدائل إسرائيلية للهوية القومية.

الطائفيــة المحليــة

لقد تحولت زياراتي إلى قرية طرعان في منتصف العام ١٩٩٧، في محاولة لوقف تدهور الأحداث هناك إلى نوع من الاحتراب الطائفي، إلى ما يشبه الدراسة الميدانية، على الأقل في عملية تسجيل الانطباعات بشكل منهجي. وما لفت انتباهي هو نفي الأغلبية في تلك البلدة نفياً قاطعاً وجود واقع طائفي وراء الأحداث، أو أن هنالك أي نوع من الطائفية يحكم العلاقات بين الناس، في حين تصر أقلية من المتحدثين على وجود دافع طائفي في تصرفات العائلات الأخرى تجاههم. ولكن بالمجمل يسود إجماع على أن الطائفية لم تكن قائمة، وأنها ظهرت فجأة معكرة علاقات جيدة وصداقات شخصية منذ عشرات السنين، كأنها كارثة طبيعية لا يستطيع أحد القيام بشيء إزاءها أو التأثير في مجرياتها.

ما من أحد يعترف أنه طائفي. هنالك طائفية، ولكن عبثاً تبحث عن طائفيين.

لقد تحول نزاع بين أفراد ينتمون إلى طوائف مختلفة إلى نزاع بين طائفتين، بمعنى أن عملية الانتقام والانتقام المضاد امتدت إلى أفراد من الطائفتين دون أن تكون لهم علاقة تذكر بالخصومة الأصلية وأحداثها. وكان «الطبيعي»، بنظر سكان القرية، أن تقتصر هذه العمليات على عائلات الأفراد المتخاصمين إلى أن يتم الصلح. ولا تعترف الجاهات ولا يعترف القضاء العشائري بنزاع بين طوائف ولا يستطيع أن يتعامل معه، فأدواته الحقوقية قائمة على وحدات حقوقية هي العائلات الصغيرة والممتدة. ولذلك أيضاً يجمع «عقلاء» هذه البلدة وكبارها على أنه لو تم حصر النزاع بين العائلتين وإنهاؤه منذ البداية عشائرياً لما امتد ليشمل الطوائف.

هذه التأكيدات تشير إلى «طبيعية» وعمق الارتباط العائلي في المجتمع العربي، وإلى عدم الاعتراف بالأفراد كوحدات حقوقية مستقلة ينظم القضاء الجنائي المدني موضوع العقوبات في جناياتهم وجرائمهم وتجاوزاتهم، ولكنها لا تشرح سبب

امتداد النزاع «فجأة» ليشمل الانتماءات الطائفية.

لقد أنجزت عملية التحديث الإسرائيلية القسرية عملية فردنة الإنسان العربي في إسرائيل اقتصادياً بتقويض الانتماءات العضوية العائلية الممتدة كوحدات إنتاجية. وفي الحقيقة فإن العرب في إسرائيل يحتكمون إلى القضاء المدني في كل ما يتعلق بنزاعاتهم الاقتصادية وقضايا الملكية وعلاقات العمل والعقود وغير ذلك. ولكن ما زال الحق العام قاصراً عن تمثيل ذاته بشكل واضح في النزاعات الدموية. فما زال موضوعا الاعتداء على الجسد وسفك الدم ملتصقين بالجماعة العضوية التي ينتمي إليها الفرد. وقد تمتد هذه الجماعة وتتسع، وقد تضيق. ولكن الحق العام الإسرائيلي لم يتمكن بعد من فرض ذاته، ذلك لأنه لا ينطق باسم جماعة ينتمي إليها الفرد وتتغلب على انتماءاته المحلية. لقد فشلت إسرائيل في بلورة جماعة مدنية مؤلفة من مجموع المواطنين ينظم علاقاتها الداخلية حكم القانون وسيادته. قد ينظم حكم القانون العقوبة في حالة علاقة جنائية بين عربي ويهودي، وينصاع المواطن العربي في هذه الحالة له كما تنصاع له عائلته. ولكن نفس العائلة ترفض أن ينظم القانون وحده علاقاتها مع أبناء عائلة عربية أخرى في حالة ارتكاب الجناية نفسها بحق أحد أفرادها من قبل فرد ينتمي إلى العائلة الأخرى. وتصر العائلة في تلك الحالة على أن يتم نوع من التنظيم العشائري للعلاقة مع العائلة «الخصم» إضافة إلى أخذ القانون المدني مجرياته.

وقد تعايش الانتماء القومي العربي مع هذه الحالة من استمرارية البنى العائلية، كما تعايشت معها المؤسسة الإسرائيلية، بل شجعتها.

ودعمت المؤسسة الإسرائيلية هذا الانتماء على المستوى المحلي كوسيط للسيطرة على المواطن العربي لكي لا يتحول إلى مواطن كامل الحقوق. وقد حولت الوجهاء إلى نوع من الأوصياء على أبناء حمائلهم يحثونهم على «الاعتدال السياسي» من ناحية، ويتوسطون لدى السلطة للحصول على معروف منها بدلاً من حقوق الأفراد، من ناحية أخرى، ورافق ذلك كله تنظير عنصري يعتبر العقلية العربية ملازمة لهذا النوع من التنظيم الاجتماعي وغير متوافقة مع المواطنة الديمقراطية الحديثة.

كما تعاملت السلطة الإسرائيلية مع العرب في إسرائيل كمجموعة من الطوائف، ابتداءً بتجنيد أبناء الطائفة الدرزية وإنكار عروبتهم، وانتهاءً باعتبار العرب جميعاً «أبناء أقليات» هي في الواقع طوائف دينية، أو ملل عثمانية.

وقد تعايشت روافد الحركة الوطنية، بشكل عام، مع موضوعة الانتماء

الاجتماعي العائلي ومع التمرد الفردي عليها في حالة أعضاء الأحزاب الوطنية، الذين غالباً ما تمردوا على وجهاء العائلة، وانخرطوا في أحزاب تضم أبناء من عائلات أخرى قد تعتبر أحياناً خصوماً على المستوى المحلي. ولكن الحركة الوطنية بشكل عام لم تشن حرباً اجتماعية وسياسية على البنى العائلية لأنها تبقى انتماءات محلية لا تهدد الانتماء القومي على المستوى القطري ولا تتنافس معه. أما الانتماءات الطائفية فلا يعني التعصب لها أو تسييسها إلا تفتيت الوحدة الوطنية قطرياً، فالانتماءات الطائفية ليست محلية وانتشارها القطري يعني التنافس مع الانتماء القومي.

لذلك أيضاً يتباهى الناس في أنهم لم يميزوا في عهد المد الوطني في السبعينات المسيحي من المسلم بين معارفهم. ففي مرحلة المد الوطني والتشديد على الهوية القومية يتم حصر الانتماء الطائفي في مناسبات دينية وشعائر وطقوس، وفي تنظيم للأحوال الشخصية من زواج وطلاق وإرث يحظى باحترام متبادل من كافة الطوائف. ويندرج ضمن هذا الاحترام عدم الإقدام على الزواج المختلط إلا فيما ندر. وقد فرض هذا الاحترام للحدود الطائفية ذاته على الوطنيين واليساريين على حد سواء، والذين لم تتجاوز يساريتهم ووطنيتهم الحلول الوسط مع هذه الحدود الاجتماعية.

ومع أزمة الهوية القومية التي رافقت غياب مشروع وطني شامل في الفترة نفسها التي فقدت فيها الأنظمة العربية التي تبنت الفكرة القومية كأيديولوجية تبريرية جاذبيتها، وفي الفترة نفسها التي فقدت فيها حركة التحرر الوطني الفلسطيني موقعها كعنوان للتضامن، بعد تحولها إلى سلطة حكم ذاتي، وبموازاة توسع هامش الحقوق المدنية التي يحظى بها العرب في إسرائيل مع لبرلة الاقتصاد والحياة السياسية في إسرائيل وارتفاع مستوى المعيشة، في نفس هذا الوقت برزت فجأة انتماءات طائفية كانت قد تراجعت لفترة طويلة أمام تعريف الأفراد لذاتهم كعرب وكفلسطينيين.

وتجلى ذلك في تحول الاحتفال بالأعياد إلى تظاهرات انتماء طائفية، وبخاصة في القرى والمدن المختلطة، وفي ازدياد الحديث عن تمثيل الطوائف في الأحزاب السياسية وقوائمها الانتخابية على المستوى المحلي وعلى المستوى البرلماني، ومجاهرة الأفراد بانتماءاتهم الطائفية بمصطلحات مثل «جماعتنا» و«جماعتهم»، أي بمصطلحات «نحن» كطائفة «وهم» كطائفة أخرى. ولكن أخطر ما في هذا التطور هو ربطه مباشرة بالمواطنة الإسرائيلية: مسيحي إسرائيلي، مسلم إسرائيلي، درزي إسرائيلي.

فالمواطنة الإسرائيلية لا تزود المواطن العربي بجماعة انتماء تعاضدية وذلك لأننا لا نشكل أمة من المواطنين. وفي مرحلة ضعف وانحسار الهوية القومية لا تشكل الهوية الإسرائيلية بديلاً لها لأنها إسرائيلية ويهودية في الوقت ذاته. ولم تتحول إسرائيل إلى دولة مواطنين تحول المواطنة إلى جماعات مدنية تفتح مجال الانتماء إليها على مستوى مدني، إن لم يكن على المستوى القومي. ولذلك يبقى الفراغ قائماً في موضوع الانتماء. العائلة والعائلة الممتدة تقومان بهذا الدور على المستوى المحلي، ولكن المواطن العربي لم يعد كائناً محلياً وهو قلّما يعمل في قريته. وكما أن مكان عمله خارج القرية، فكذلك جزء كبير من علاقاته الاجتماعية والاقتصادية. وهو يبحث بالتأكيد عن انتماء قطري تعاضدي على المستوى السياسي.

وضمن الأسرلة المشوهة التي لا تتعايش مع الانتماء القومي، بل تتم على حسابه، قد يطرح الانتماء الطائفي ذاته كبديل للانتماء القومي. ولذلك، أيضاً، تبرز الحاجة إلى مقاومة الخطر الطائفي وطنياً. وتدل التجربة العربية، وخصوصاً في بلاد الشام، على أنه من الصعب التعامل مع الطائفية بعد تحولها إلى ظاهرة سياسية شاملة، وأنها إذا انفجرت تطوّرت ديناميتها الداخلية التي تفرز طائفياً الطائفيين وغير الطائفيين من أبناء المجتمع، لأن التعامل معهم يتم على أسس طائفية، وبالتالي يجبرون على خوض لعبة لا يرغبون فيها، إلى أن ينخرطوا تماماً في دائرة الآراء المسبقة والتعميمات والعنف الكلامي والجسدي والعنف المضاد.

خلافاً للصراع العائلي فإن الصراع الطائفي إذا نشأ يكون قطرياً ومستديماً ولا يمكن السيطرة عليه بالأدوات الاجتماعية التقليدية المهيأة للتعامل مع النزاعات العائلية ومحاصرتها.

ولذلك فإن أفضل طريقة للتعامل مع خطر الطائفية هو الوقاية والردع قبل نشوئه. وأقول الردع قاصداً ذلك. فمنع الفرد اجتماعياً من المجاهرة بآرائه الطائفية وإجباره على عدم الإفصاح عنها، ولو كان أسلوباً «غير ديمقراطي»، يبقى مع ذلك ضرورياً لأنه يفترض إجماعاً اجتماعياً على رفض الطائفية وعلى الخجل منها، أو الخوف من المجاهرة بها صراحة. وهذا الخوف هو خوف إيجابي حتى لو كان دون قناعة من الفرد.

ليس هنالك أية علاقة بين الديمقراطية وحرية التعبير عن الرأي وبين الطائفية. فالتعصب الطائفي لا يؤطر ضمن تعددية الآراء الديمقراطية، وإنما يعمل كنقيض لها لأنه يقمع الآراء المناهضة للطائفية والانتماءات الحزبية ضمن الطائفة

نفسها، ولأنه يناقض التسامح على مستوى العلاقة مع الطوائف الأخرى.

كما أنه لا توجد علاقة ضررورية بين الطائفية والتدين. فمن الممكن أن يكون الفرد الطائفي غير متدين، كما أنه من الممكن أن يكون المتدين غير طائفي، بل معادياً للطائفية. ولذلك لا علاقة لقمع الطائفية وردعها بقمع الدين.

الطائفية تعصب لجماعة عضوية متخيلة. ونقول متخيلة لأنها ليست حقيقية في الممارسة الاجتماعية ـ الاقتصادية، بل هي تنمو وتسمن أيديولوجياً في الحداثة كبديل عن الجماعة العضوية التي تم تذريرها. وليست الطائفية تعصباً لقيم دينية، بل لعلاقات دنيوية من نوع معين. صحيح أن أنماطاً معينة من الأصولية الدينية تغذي الطائفية ـ لأنها تقوم على اعتبار الانتماء الديني انتماءً لأمة بديلة للقومية ـ ولكن المتدينين، بشكل عام، لا يمارسون التدين كنوع من الانتماء لأمة عالمية بديلة للقومية التي تجتمع فيها روابط اللغة والثقافة والطموحات الوطنية.

وتنصاع المؤسسة الدينية المؤلفة من رجال الدين للأجواء العامة في حالة المد القومي باتجاه التآخي بين الأديان في إطار الوحدة الوطنية، ولكن مجال عمل وتأثير رجال الدين المباشر يبقى الطائفة الدينية. وفي حالة انحسار الوعي القومي وانتشار الوعي الطائفي تسنح الفرصة لتقوية نفوذهم والتأكيد على الولاء المباشر لهم. ولذلك، ورغم وجود استثناءات من رجال الدين الوطنيين غير الطائفيين قناعةً، فإن المطلوب من المؤسسة الدينية هو المجاهرة علناً برفض الطائفية، ولكن لا يمكن أن تبنى استراتيجية محاربة الطائفية على التفاهم بين رجال الدين على أساس تمثيلهم لطوائف.

تقوم استراتيجية محاربة الطائفية على اعتبار القومية هي الانتماء القطري للجماعة وعلى عضوية الفرد المباشرة فيها، ولذلك ترفض هذه الاستراتيجية الانطلاق من الطائفة إلى التآخي بين الطوائف، لأن التآخي بين الطوائف قد يتحول، أيضاً، إلى احتراب بينها ما دام يفرضها وينتجها كوحدات اجتماعية ـ سياسية قطرية.

وتخاف القوى السياسية المحافظة من مكافحة الطائفية لأنها «تثير الموضوع»، وما دام النزاع الطائفي غير قائم فمن الأفضل عدم إثارته. والحقيقة أن مكافحة الطائفية لا تنطلق من انتشارها، إذ أنها بعد أن تنتشر يصبح من غير الممكن مكافحتها إلا بتصالح بين الطوائف يبقي على الطائفية قائمة، بل تنطلق من ضرورة الوقاية منها قبل تحولها إلى آفة اجتماعية، ومن ضرورة ردع الخطاب الطائفي والسلوك الطائفي قبل انتشاره.

والانتماء الوحيد والخطاب السياسي الوحيد القادر على هذا الردع في مجال التربية السياسية والتنشئة الاجتماعية هو الانتماء والخطاب القومي الذي يتعايش مع وظائف اجتماعية محددة للعائلة والطائفة، ولكنه لا يتعايش معها كانتماءات وولاءات سياسية.

فيما عدا الردع والوقاية يكمن التحدي، على المدى البعيد، في عملية بناء الأمة والانتماء الفردي لها، وفي عملية بلورة الهوية القومية، وفي التربية القومية للشباب الباحث عن معنى.

القومية لا الطائفة هي الجماعة المتخيلة الحديثة التي ينتمي إليها الفرد في المجتمع المعاصر، ولا علاقة لهذا بالقومجية أو العنصرية الشوفينية كأيديولوجيا. فالقومية كأيديولوجيا مطلقة تضع للانتماء العرقي قيمة عليا على سلم قيمها، وتجعل منه محدداً مفترضاً «لشخصية» أو «عقلية» الشعب مقابل الشعوب الأخرى، وتقع بذلك ضحية التعصب لفكرة أسطورية تشبه إلى حد بعيد الأصولية الدينية رغم علمانيتها.

أما القومية كانتماء لثقافة وحضارة ولغة وكطموح للشعب الذي ينتمي إليه الفرد للسيادة والتحرر فهي قيمة بالإمكان إدراجها ضمن سلم قيم إنسانية. ولا تعارض بين هذا النوع من القومية وبين القيم الإنسانية الكونية مثل المساواة وتحرير الإنسان وسعادته.

في العائلية والانتخابات المحلية

غالباً ما يصاب الشباب التقدمي بالإحباط نتيجة لانتشار ظاهرة العائلية في المجتمع العربي كحالة من الولاء الاجتماعي والسياسي، تحكم تصرفات الأفراد في انتخابات المجلس المحلي مثلاً، وتضطر نشيطي الأحزاب السياسية لمخاطبة عائلة بمجملها، أو الاتفاق مع زعماء هذه العائلات لضمان أصوات في الانتخابات البرلمانية، في بعض الأحيان. ولا شك أن ظاهرة الولاء «للعائلة الممتدة» والتي تتجاوز العائلة النواة (الزوجين وأولادهما) إلى إخوة الزوج وأولاده، وربما أبناء عمه وأبنائهم وحفدتهم، وظاهرة الولاء للحمولة، وهي أقل انتشاراً في الوقت الحاضر، من معيقات التطور الاجتماعي في أوساط الأقلية القومية العربية لأنها تعيق تطور الفرد المستقل، صاحب القرار، والذي ترتبط بشخصيته القانونية الحقوق والواجبات.

كما وتؤثر الانتماءات العائلية على سلوك الأفراد «السياسي» على المستوى البلدي، حيث يكون الدافع الأساسي هو تحصيل مركز قوة للعائلة في المجلس المحلي، وذلك من أجل ضمان خدمات أولية لأفرادها (حقوق)، أو من أجل توظيف متعلمي العائلة (امتيازات)، أو لأغراض رفعة وعزة العائلة في البلدة. ويعيق اصطفاف الناس عائلياً في الانتخابات البلدية عملية تطور الانتماء السياسي الحزبي الناجم عن خيار فردي سياسي أو أيديولوجي أو غيره.

وغالباً ما ينسى نشيطو الأحزاب، أو يتناسون، أن الانتماء إلى حزب سياسي قد لا يكون في بعض حالاته خياراً فردياً وإنما خيار العائلة بمجملها، وقد يرث الابن هذا الانتماء الحزبي عن الأب ويتعصب له ويدافع عنه كما يدافع الآخرون عن عائلة أو طائفة، وهكذا. ومع ذلك يبقى التنظيم السياسي الحزبي، أو الحركي، شكلاً أرقى من التنظيم ويخضع لقواعد أكثر عقلانية في السلوك السياسي. كما أنه يخترق المبنى العائلي التقليدي في معظم الحالات.

في الماضي كان انتماء الفرد إلى حزب سياسي يلتقي فيه مع أفراد من عائلات أخرى تعتبر عائلات خصوم، يعتبر تمرداً على العائلة وقد يواجه بالمقاطعة. أما في المرحلة الحالية من التطور الاجتماعي في الوسط العربي فقد بات هذا الخيار السياسي أمراً سهلاً لا يواجه بعقوبات اجتماعية، إذ أصبحت العائلة الممتدة حالة معنوية تضغط على الفرد داخلياً دون اللجوء إلى عقوبات، وتستنهض حماسته ضد عائلات أخرى في حالات النزاع الضيق معها، لأنه يعتبرها جزءاً من كيانه وحماية له في الوقت ذاته. وهنا، بالطبع، تظهر العائلية بأبشع مظاهرها كحالة من التعصب الذي يؤدي إلى العنف والعنف المضاد والخصومات المستمرة التي تتخذ من انتخابات المجلس المحلي موسماً دورياً لاختبار العضلات.

لقد زالت تدريجياً المقومات الاقتصادية ـ الاجتماعية للعائلية أو الحمائلية مع اندثار الاقتصاد الزراعي، وتحولت العائلات الصغيرة إلى مرجعية الفرد الاقتصادية كأجير يذهب للعمل في سوق العمل الإسرائيلي لإعالة بناته وأبنائه، وغالباً ما تنضم إليه الزوجة أيضاً كأجيرة من أجل إعالة العائلة الصغيرة المستقلة بهذا المعنى. وزاد تنوع العلاقات الاجتماعية، وتوسع أفقها الجغرافي قرابةً وصداقةً ونسباً، من تفكك العائلة الممتدة أو الحمولة على مستوى القرية الواحدة، كما برزت فروقات في المستوى الثقافي التعليمي وفي نوع المهنة، وبالتالي في نمط الوعي الاجتماعي.

ومع أن الناس ينسبون العائلية عادة إلى الحمائل الكبيرة، إلا أن الواقع مناقض تماماً لهذا الاعتقاد المنتشر. فالحمائل الكبرى بطبيعة الحال أول من يتعرض للتفكك نتيجة للتحديث لأنها أيضاً الأكثر عرضة للتنوع والامتداد الجغرافي والفجوات الاقتصادية والثقافية.

وعندما تتفكك الحمولة الكبيرة، فإنها تتفكك مباشرة إلى عائلات نووية صغيرة ولا تنتج، في الغالب، عائلات ممتدة جديدة. ونتيجة لحجم هذه الحمائل وانتشارها الجغرافي الواسع في مناطق عديدة كان من الطبيعي أن ترشحها السلطة الصهيونية في البداية لإنتاج زعامات تقليدية ترتبط بالسلطة. وقد تم ذلك بالفعل في الماضي، ولكن مع اندفاع عملية التحديث القسري، كانت هذه الحمائل أول من تأثر بهذه العملية لينتشر أبناؤها على عدة انتماءات سياسية.

وبقيت المعضلة في تلك العائلات الكبيرة (ويمكن اعتبارها مجازاً حمولة) التي تقل حجماً عن الحمولة القائمة على مستوى قطري في عدة قرى، ولكنها كبيرة على مستوى القرية الواحدة. هذه العائلة تعرضت بالطبع إلى العمليات الاقتصادية ـ الاجتماعية نفسها، ولكن العلاقات المتبادلة داخل القرية الواحدة ساهمت في تثبيتها

كنوع من الانتماء إلى وحدات اجتماعية أو معنوية تقدم نوعاً من التعاضد والتكافل في الأفراح والأتراح، وفي الطقوس الاجتماعية المختلفة. وعلينا أن ننتبه هنا إلى حقيقة مفادها أن القرية العربية رغم التحديث القسري، ورغم فقدانها الأرض الزراعية، ورغم تحول معيليها إلى أجيرين ومستقلين لم تتحول إلى مدينة، فأماكن العمل موجودة خارجها، والمرافق الثقافية والاجتماعية المميزة للمدينة غير قائمة فيها، ولم يهاجر إليها السكان من مختلف المناطق بحثاً عن عمل ليتنوع تركيبها الديمغرافي مزعزعاً أسس بنيتها العائلية. لقد اعترف رسمياً ببعض القرى الكبيرة كمدن، ولكنها بقيت قرى كبيرة في الواقع، لا يهاجر أحد إليها بحثاً عن عمل، ولا يتركها سكانها طلباً للعمل إلا نهاراً. وربما كان المميز الأكثر وضوحاً لبنية العرب في إسرائيل هو القرى الكبيرة التي نصادفها في بقية أرجاء العالم العربي، إذ لا توجد هجرة تستحق الذكر من القرية العربية إلى المدينة اليهودية (عدا حالة حيفا)، ولا توجد مدينة عربية. ولذلك تكبر القرية وتكبر لتصبح قرية كبيرة أو بلدة، تسمى قانونياً مدينة.

ولا يمكن اعتبار توطين اللاجئين من القرى المجاورة بعد العام ١٩٤٨ هجرة من هذا النوع، فأولئك يطورون بالتدريج نوع العلاقات الاجتماعية القائمة في القرية نفسه، لأنهم أتوا من علاقات اجتماعية مشابهة، إن لم تكن مطابقة. وقد يتم استيعابهم في القرية بسرعة وقد يبقون «لاجئين» حتى الجيل الثالث في نظر بعض المتخلفين اجتماعياً. ولكن هذا لا يؤثر على كونهم جزءاً من المبنى القائم في القرية، ويطورون هم أيضاً وحدات التبادل الاجتماعي مع الآخرين كوحدات عائلية.

ومن المثير واللافت للنظر أنه بموازاة الواقع الاقتصادي ـ الاجتماعي الذي أفرز آليات تعمل على تفتيت الولاءات العائلية، فقد أفرز الواقع السياسي ـ الاجتماعي آليات تحافظ عليه. ومع انقضاء المرحلة التي راهنت فيها السلطة على زعامات العائلات الكبيرة للوساطة بين السلطة وأعضاء العائلة، مساهمة بذلك في تكريس البنى التقليدية، ومع انقضاء مرحلة المخاتير وأختامهم المعترف بها من قبل السلطة، أدت انتخابات المجالس المحلية، الحديثة شكلاً، إلى نشوء آليات جديدة تحافظ على البنى العائلية والولاءات لها.

لقد آلت انتخابات المجالس البلدية التي تم تعميمها على كافة القرى والمدن العربية تقريباً إلى تقوية نفوذ العائلة بدل إضعافه كما كان متوقعاً. فالانتخابات عملية تنافس، والتنافس يتم بين وحدات اجتماعية قائمة. لقد أعادت الانتخابات

البلدية الاعتبار إلى الولاء للعائلة وحصنتها من باب جديد هو باب المحافظة على موقع العائلة في عملية تقاسم كعكة الخدمات والامتيازات البلدية.

لم تنحل العائلة الممتدة هنا وإنما تم تغيير وظيفتها الاجتماعية، ولم تؤد إجراءات تحديث العمل البلدي إلى تفكيك العائلات بل إلى إخضاعها للبنى القائمة التي غيرت في وظيفتها الاجتماعية. لقد نشأت قوائم عائلية انتخابية، كما نشأت تحالفات بين عائلات ضد أخرى، أو بين عائلات صغيرة ضد قائمة عائلية واحدة كبيرة. والمتعلمون، خريجو الجامعات، الذين اختاروا العودة إلى القرية بطموح واضح هو استبدال الزعامة التقليدية، لشعورهم بأنهم الأكثر كفاءة لإدارة البلدية وللتعامل مع الوزارات المختلفة ومع النظام السياسي الإسرائيلي بشكل عام، وجدوا في الإطار العائلي استثماراً سياسياً مضموناً. وقد يرافق هذا الاستثمار المضمون انتماء إلى (أو تحالف مع) حزب سياسي يجتذب أفراداً من عائلات أخرى في بعض الحالات.

لا تخترق هذه الولاءات من قبل الأحزاب السياسية التي تخوض انتخابات المجالس المحلية وحدها، بل تنجح في تجميعها، ولكنها تبقي الإطار الحزبي ذاته إطاراً غير عائلي أو فوق عائلي في غالبية الحالات، مع وجود حالات قليلة تقتصر فيها العضوية في فرع الحزب المحلي على عائلة أو عائلتين.

أمام هذا الوضع تتساءل الحركة الوطنية غالباً عن كيفية التعامل مع موضوع العائلية، وينصب الاهتمام عادة، على التساؤل عن الموقف من فوضى انتخابات المجالس المحلية، هذا التساؤل الذي يشوبه قلق من خطر التورط في تحالفات عائلية تكرس مواقع التخلف الاجتماعي بدلاً من محاربته.

هنا يجب التحذير من الوقوع في فخ الموقف التنويري التبشيري الذي لا يتعامل مع الواقع القائم من أجل تغييره باستغلال ديناميته الداخلية، وإنما بالترفع عليه والتقوقع عنه في حلقة ذكر وطنية تذكر بحلقات الذكر الصوفية. ليست العائلية المحلية خصماً سياسياً للحركة الوطنية، لأنها لا تشكل هوية سياسية بديلة للهوية القومية على مستوى عمل الحركة الوطنية، ألا وهو المستوى القطري الوطني.

ورغم محاولات تسييس العائلة على المستوى المحلي يبقى الصراع مع الولاء لها على المستوى المحلي صراعاً اجتماعياً وليس سياسياً، في نهاية المطاف. وتسييسه من قبل الحركة الوطنية يعني أنها تحول خصماً وهمياً إلى خصم في الواقع.

فمن الناحية السياسية لا يوجد تناقض بين ولاءات الناس العائلية على مستوى القرية، وولاءاتهم الوطنية على مستوى قضايا الأقلية العربية وقضايا الشعب الفلسطيني بشكل عام. والتناقض بين الولاءين هو ما تحاول السلطة أن تزرعه، بدون نجاح يذكر، بتسخير الولاء الحمائلي في خدمة رجالاتها في الأحزاب الصهيونية. وقليلة هي الحالات التي يؤدي فيها الانتماء العائلي المحلي إلى خيار سياسي قطري. هنالك حالات قليلة تدعم فيها الحمولة بأجمعها حزب العمل، مثلاً، لأنه رشح أحد أفرادها للكنيست الأمر الذي أدى لدعم الحمولة الخصم محلياً لحزب الليكود. في مثل هذه الحالات الشاذة تتحول العائلية إلى خصم سياسي تتوجب محاربته وشن الحرب عليه محلياً وقطرياً.

ولكن حتى لو كانت الخصومة مع العائلية خصومة اجتماعية، فلا يجوز، مع ذلك، تجاهلها من قبل الحركة الوطنية. وإذا تم تجاهلها فلا بد أن تكون لذلك إسقاطات سياسية. خذ مثلاً على ذلك حركة سياسية تتحالف مع عائلة على المستوى المحلي ضد مرشح عائلة أخرى، هذا يعني اصطفاف العائلة الأخرى ضد هذا الحزب في مواقفه السياسية، وكذلك الانتخابات البرلمانية المقبلة مثلاً.

لا تسمح الحركة الوطنية لنفسها أن تتحالف مع قوائم عائلية في الانتخابات البلدية. وعندما يتنافس على منصب رئاسة بلدية أو مجلس محلي مرشحان يمثلان بشكل سافر تشكيلتين عائليتين، فمن الأفضل ألا تتخذ الحركة الوطنية موقفاً في هذا الصراع، أو أن تفضحه عن طريق مرشح ثالث حزبي، أو من قائمة محلية فوق عائلية لا تنتمي لأي من المعسكرين سياسياً، حتى لو انتمت اجتماعياً إلى إحدى التشكيلتين.

يفضل أن تخوض الحركة الوطنية الانتخابات المحلية بشكل مستقل، أو بالتحالف مع شخصيات وطنية من عائلات مختلفة. ولا ضير في أن تحاول هذه الشخصيات استغلال علاقاتها الاجتماعية لفرض تجنيد الدعم للقوائم الانتخابية، فهذه قواعد اللعبة الانتخابية. كما لا ضير في أن يكون المرشح الأول لقيادة البلدية من قبل الحركة الوطنية ينتمي بنفسه إلى عائلة كبيرة، ما دام هذا المرشح لا يمثل هذا الانتماء العائلي ضد عائلات أخرى وإنما يمثل الحركة الوطنية التي تجمع في صفوفها أبناء وبنات عائلات عديدة. فالانتماء إلى عائلة كبيرة ليس نقصاً بحد ذاته، وإنما المشكلة في التعصب لهذا الانتماء. واعتبار العائلة مرجعية اجتماعية وسياسية لا يجوز في الحركة الوطنية.

قلنا ان العائلة الممتدة إطار اجتماعي لا يجوز تسييسه، كما قلنا في الوقت

ذاته أنه لا يوجد هنا إلا تناقض جدلي قائم في الواقع ذاته وليس تناقضاً منطقياً. ولأن العائلة إطار اجتماعي تكافلي تعاضدي فإن الصراع الاجتماعي غالباً ما يتم على مستوى العائلة الممتدة ذاتها. ليس من واجب، ولا من حق، الحركة الوطنية أن تعترض على الدور الاجتماعي التكافلي، الذي تقوم به العائلة، وليس هنالك إثبات واحد أن المؤسسات الأكثر حداثة أنجح منها في هذا الدور، أي في دعم الفرد نفسياً ومعنوياً. ولكن من الناحية الأخرى ينبغي الانتباه إلى أن دور العائلة لا يقتصر على التكافل وإنما قد يكون التكافل ذاته قائماً على قمع فردية الفرد وحريته وخصوصيته، وعلى قمع المرأة، وافتراض دونيتها، واعتبار رجال العائلة جميعاً قيمين على أخلاقها وسلوكها.

إضافة إلى ذلك، فقد يتحول التعصب العائلي إلى بؤرة التخلف الاجتماعي، التي تؤدي إلى الخصام العنيف مع عائلات أخرى يسقط فيه القتلى والجرحى لأتفه الأسباب، الأمر الذي يتجاوز تهديد السلم الاجتماعي إلى تهديد العمل الوطني الموحد ذاته.

يقدم هذا السياق حلبة صراع اجتماعي أساسية بين الحركة الوطنية كحركة تقدمية، وبين القوى المتخلفة في المجتمع. ولا يتوقف هذا الصراع على الانتخابات البلدية، وإنما يجب أن يتحول إلى نضال يومي يقوم به أفراد الحركة الوطنية في القرية ضد هذه الظواهر، وذلك عن طريق العمل التثقيفي المستمر والمسلكيات الفردية المتميزة، وعن طريق تطوير الإطار الحزبي ليتحول إلى إطار ديمقراطي يجمع أفراداً من عائلات متعددة يتخلون عن عصبياتهم العائلية لصالح الأهداف والمبادئ التقدمية الوطنية التي اجتمعوا عليها في إطار طوعي.

بعض الأبعاد الطبقية

يدعي البعض القدرة على استنباط البنى السياسية لمجتمع من المجتمعات من تركيبه الطبقي، ويذهب آخرون حتى إلى الادعاء بأن الموقع الطبقي للفرد هو الأساس الذي يفسر سلوكه السياسي ونمط تفكيره وغير ذلك. وينطلق هؤلاء بالطبع، من تفسيرات ماركسوية لا تعرف من ماركس سوى البيان الشيوعي. ويستندون، إضافة إلى ذلك، إلى تعريفات لينينية ميكانيكية للطبقة على أنها موقع في عملية الإنتاج، ليصبح الوعي والمبنى الاجتماعي مجرد اشتقاق من هذا الموقع في عملية الإنتاج.

تعريفات الطبقة على أنها موقع في عملية الإنتاج هي وليدة المرحلة الرأسمالية وتتلاءم معها، لأنه فقط في هذه المرحلة تم الفصل بين النشاط الاقتصادي الإنتاجي وغيره، وبين الموقع الاجتماعي الوراثي ورابطة الدم والارتباط بالتقاليد القائمة وغير ذلك. لا يمكن فهم الإقطاع مثلاً، أو بيروقراطية الدول الإسلامية، على أنها طبقة بمعنى موقع في عملية الإنتاج، فالنشاط الاقتصادي للفئات الاجتماعية ما قبل الرأسمالية غير منفصل عن نشاطها الاجتماعي والسياسي. فالإقطاع، مثلاً، هو طبقة سياسية واقتصادية واجتماعية في الوقت ذاته. وعملية استخلاص فائض القيمة من جمهور الفلاحين المنتجين، التي ينفذها الإقطاع والدولة، هي عملية سياسية قسرية وليس محض اقتصادية، فهي تتم بالعنف المادي أو نتيجة للتراتبية الاجتماعية التقليدية القائمة، وليس نتيجة لآليات اقتصادية بحتة.

لا توجد طبقات اقتصادية بحتة إلاّ في النظام الرأسمالي الذي يجعل العلاقة بين الاقتصاد والسياسة وأنماط الوعي علاقة غير مباشرة يتوجب استنتاجها بتحضير نماذج نظرية تفسر العلاقة. ولكن علينا ألا ننسى أن هذه النماذج النظرية، الماركسية مثلاً، هي نماذج نظرية ناتجة عن تميز الاقتصاد من السياسة ومن البنى الاجتماعية وأنماط الوعي السائدة في المجتمع.

هنا، بالطبع، يطرح السؤال: إلى أي مدى تصبح الطبقة الاقتصادية في النظام الرأسمالي أكثر من مجرد متغير نظري في معادلة تفسيرية، وتتحول إلى قوة اجتماعية قائمة فعلاً إذا لم يتوفر الوعي الذاتي، أي إذا لم يتوفر إدراك المنتجين لأنفسهم على أنهم يشكلون طبقة تدرك ذاتها، وتمارس الرابطة الطبقية اقتصادياً أولاً، أي في المعارك النقابية، وسياسياً ثانياً، أي في أحزاب تعبر أيديولوجياً بشكل واضح عن مصالح الطبقة الاقتصادية؟

لم يشكل الفلاحون الفلسطينيون طبقة اقتصادية بهذا المعنى قبل العام ١٩٤٨. والرابطة الاقتصادية ـ الاجتماعية داخل قراهم التي تشكل وحدات إنتاجية ـ اجتماعية قائمة بذاتها كانت أقوى بما لا يقاس من الرابطة الطبقية التي تجمع بين الأقاليم. بأي معنى شكل الفلاحون الفلسطينيون، إذاً، طبقة اجتماعية؟ وعندما خاض الفلاحون الفلسطينيون صراعاً ضد الاستيطان الصهيوني لم يخوضوه كطبقة اجتماعية متضررة إلا على المستوى المحلي. أما على المستوى القطري، وبخاصة في ثورة ١٩٣٦ ـ ١٩٣٩، فقد كان الصراع قومياً تقوده فئة أصحاب الأملاك في المدينة والطبقة الوسطى الناشئة حديثاً، والتي تبنت عموماً الفكرة القومية العربية، كما في بقية بلاد الشام. وعندما تقاعست هذه الفئات عن الاستمرار واستمر الفلاحون وحدهم تحول الصراع مع الإنكليز والصهيونية إلى صدامات محلية ليس لها طابع طبقي قطري.

وعندما قضت إسرائيل على مشروع المدينة الفلسطيني في مهده، وتم تشريد غالبية القرى الفلسطينية الساحقة، وبدأت عملية تحويل الفلاحين الفلسطينيين الذين بقوا على الأرض بعد العام ١٩٤٨ كمواطنين في دولة إسرائيل إلى أجيرين في سوق العمل الإسرائيلي، لم يتحول الفلاحون الفلسطينيون، بذلك، إلى طبقة عاملة فلسطينية، إذ لم تنشأ عملية إنتاج رأسمالية فلسطينية تستوعبهم كعمال فيها، وتحولهم إلى طبقة عاملة ضمن الأمة، أو ضمن السوق القومي الموحد، إذ لم تنشأ برجوازية فلسطينية تقود عملية الإنتاج وعملية بناء الأمة، بما في ذلك تحويل الفلاحين إلى عمال. لقد أصبح الفلاحون عمالاً في عملية الإنتاج الإسرائيلية، وبالتالي لم يشكلوا طبقة قائمة بذاتها. ورغم كونهم يعانون من تمييز مضاعف، قومي وطبقي، إلا أن هذا لم يغير شيئاً في عملية الإنتاج الإسرائيلية.

من المستحيل، في مثل هذه الظروف، استنباط السلوك السياسي القومي للعمال الفلسطينيين داخل إسرائيل من موقعهم الطبقي في عملية الإنتاج. والإمكانية الوحيدة هي إمعان النظر في الأسباب التي تمنع نشوء تضامن طبقي

ضمن الطبقة العاملة الإسرائيلية يهوداً وعرباً. والمقصود هنا هو قضايا مثل الفرز القومي داخل الطبقة العاملة الإسرائيلية الناجم عن نشوء أرستقراطية عمالية يهودية، لا يشارك فيها العرب، في الصناعات والشركات الكبرى التي تقودها اللجان العمالية الكبيرة، والمقصود كذلك التحريض القومي وهيمنة التعصب القومي على الفئات اليهودية الفقيرة من ضمن الطبقة العاملة الإسرائيلية والفئات المتحللة طبقياً، واختلاط العمل النقابي الإسرائيلي الهستدروتي بالنشاط الاستيطاني المعادي للعرب إلى أمد ليس ببعيد. مؤخراً فقط بدأت الهستدروت تتحول إلى نقابة عامة فعلاً تحاول الفصل بين موقعها السياسي ضمن المؤسسات الصهيونية وبين نشاطها النقابي، كما تحاول التخلي عن دورها كمشغل كبير، وتعيد صياغة علاقتها التاريخية مع حزب العمل.

ينطبق هذا التشخيص بخطوطه العريضة على البرجوازيين وفئة رجال الأعمال الفلسطينيين الذين نموا في إسرائيل بعد العام ١٩٦٧، والذين استفادوا من تغير علاقات العمل بدخول الأيدي العاملة الفلسطينية الرخيصة، ومن تدفق الاستثمارات والمعونات الغربية والأمريكية إلى إسرائيل، وانتعاش حركة البناء بشكل عام وكل ما يرتبط بها من خدمات وصناعات، ومن الهامش الأوسع للنشاط الاقتصادي الخاص غير المرتبط بالدولة كمؤسسة صهيونية تميز بين اليهود والعرب والناجم عن عملية الخصخصة التدريجية، والتي بلغت أوجها في العقد الأخير.

لا تشكل هذه الفئة، الآخذة بالتزايد عددياً، وبخاصة في مجالات الخدمات والبناء والتجارة وبعض الصناعات، طبقة برجوازية فلسطينية قائمة بذاتها ضمن علاقات تبادلية مع طبقة عاملة فلسطينية. فهي أيضاً جزء من عملية الإنتاج الإسرائيلية، ولكنها تحاول جاهدة الانضمام إلى رأس المال الإسرائيلي ومجالاته العديدة المقصورة على رجال الأعمال اليهود، كما تحاول الانضمام، أيضاً، إلى العلاقة الحميمة التي تربط رجال الأعمال الإسرائيليين مع صانعي القرار السياسي في الدولة. وبالطبع تواجه هذه الفئة الحدود التي توضع ويعاد رسمها اسرائيلياً لسد أفق تطورها.

الطموح الطبقي لهذه الفئة هو التحول إلى جزء من الطبقة الرأسمالية في إسرائيل وتجاوز هامش هذه الطبقة إلى مركزها. وعندما يتم صدها عن هذا الموقع المرغوب تكتشف في كل مرة قوميتها من جديد، وقد فتحت لها، في حينه، أوهام عملية السلام، المنسدة حالياً، آفاقاً ما زالت تستكشفها لتعاون اقتصادي

عربي - عربي. وسوف يتبين أن هذا التعاون هو، في نهاية المطاف، إسرائيلي - عربي، وإن كان يفتح آفاقاً أوسع لطموح رجال الأعمال العرب بالانضمام إلى رأس المال الإسرائيلي. العلاقة مع الاقتصاد العربي ليست أداة للانضمام إليه، بل هي أداة للارتفاع في السلم الطبقي الإسرائيلي والاندماج فيه.

هذه الفئات الاجتماعية المذكورة أعلاه لا تعيش بشكل عام في المدينة الإسرائيلية، أو في المراكز الاقتصادية الإسرائيلية الكبرى. وهي ما زالت، بهذا المعنى، أي بمعنى مكان الإقامة والفضاء الثقافي والاجتماعي، تنتمي إلى القرية التي تحولت إلى بيت يعود إليه المواطن العربي. هنالك انفصال حقيقي بين النشاط الاقتصادي لهذه الفئات وبين مكان مسكنها وواقعها الاجتماعي، الأمر الذي يخفف من عملية الصراع الاقتصادي الاجتماعي في القرية العربية، أو الطبقي إذا شاء التعبير، ما عدا الحالات القليلة التي يقيم فيها المشغل العربي مشاريعه في القرية ويعمل فيها أبناؤها. وحتى في تلك الحالة غالباً ما يكون هؤلاء أبناء نفس العائلة أو الحمولة أو الحي، الأمر الذي يؤدي إلى تخفيف حدة الصراع الطبقي باستغلال البنى العضوية القروية السائدة، والتي ينتمي إليها العامل والمشغل على حد سواء، ويمارسون هذا الانتماء باللقاء في المناسبات الاجتماعية والأفراح والأتراح كأعضاء في الجماعة الأهلية نفسها، وليس كمنتمين إلى طبقات متصارعة.

ولكن، وضمن هذه العلاقات داخل القرية العربية، بدأ رجال الأعمال والأغنياء الجدد في تأسيس موقع اجتماعي لهم أساسه الثراء. وبعد أن كان الموقع الاجتماعي في القرية يحدد بالانتماء العائلي والشرف والنسب وحجم ملكية الأرض والثقافة الدينية وغير الدينية، أصبح الموقع يحدد، في كثير من الأحيان، بالثراء المالي ضمن ثقافة استهلاكية منتشرة تقيّم عالياً مظاهر البذخ والترف غير المنتجة. في هذه الحالة يرسى الأساس لصراع اجتماعي جديد في القرية ضد تحول المتمولين إلى متنفذين اجتماعياً وسياسياً، وخصوصاً فيما يتعلق بالسلطة المحلية من ناحية، والمرجعية الأخلاقية في القرية من الناحية الأخرى.

لقد نشأ في المجتمع العربي، نتيجة لارتفاع نسبة التعليم والمتعلمين وازدياد الكوادر المهنية وتنوع النشاط الاقتصادي وتبلور فئة المهن المستقلة، نوع من الطبقة الوسطى غير المدينية، والتي غالباً ما يقتصر نشاطها الاقتصادي على الوسط العربي مباشرة. فغالباً ما يكون نشاط المهندس والمحامي ومراقب الحسابات ومدير فرع البنك المحلي والطبيب ضمن القرية ذاتها، أو في المدينة المجاورة، بحيث يقدم خدمات لعدد أكبر من القرى. هذه الفئة من الإنتلجنسيا والطبقة الوسطى المحلية

الآخذة بالتوسع هي أيضاً الأكثر اهتماماً بما يجري في الحياة السياسية المحلية، بدءاً بتخطيط وتنظيم الحياة في القرية العربية، وانتهاءً بالتخبط والارتباك في الطريق إلى بلورة سياسة لأقلية قومية عربية منظمة في هذه البلاد.

ترغب أوساط معينة من هذه الفئة، وبخاصة الإنتلجنسيا، بالاندماج في المؤسسة الإسرائيلية وتشكو من عدم إتاحة الفرصة لها لتصبح إسرائيلية فعلاً. ولكن، الأوساط الواسعة ضمنها تدرك أن الطريق الوحيد هو تنظيم العرب في إسرائيل على المستوى القومي، مع التشديد على المواطنة الإسرائيلية ومطلب المساواة داخل الدولة، دون أن يؤدي ذلك إلى تهميش المواطنين العرب. هنا، بالطبع، تتخبط هذه الفئة في تناقض موهوم بين المواطنة الإسرائيلية المتساوية وبين الانتماء إلى أقلية قومية فلسطينية مضطهدة. ومهمة العمل الوطني في هذه المرحلة هو مساعدة هذه الفئة على الربط بين المساواة المدنية وبين الهوية والحقوق القومية، لأن هذه الفئة الاجتماعية هي الوحيدة التي تطرح نفسها كقيادة على مستوى الأقلية العربية، وذلك نتيجة لارتباط نشاطها الاقتصادي بنشاطها الاجتماعي والثقافي والسياسي في المجتمع العربي، هذا المجتمع الذي يشكل أيضاً أفق نشاطها وتطورها. وقد تتحول هذه الفئة الاجتماعية نفسها، ولهذه الأسباب بالذات، إلى أخطر الفئات الاجتماعية إذا لم تتوفر لديها البوصلة السياسية والثقافية والحزب السياسي الوطني الذي يفرض هيمنته على فضائها الثقافي. ففي حالة غياب البوصلة السياسية الحزبية تصبح هذه الفئة هي الأكثر تشوهاً، لأنها الطبقة المؤهلة لجمع أكثر البنى الاجتماعية المحلية تخلفاً مع عملية أسرلة وتهميش تعتبرها هي حداثة، كل ذلك في ظل قيم استهلاكية تتحكم بنشاطها الاجتماعي.

وإذا كان هذا هو التحدي الأول على مستوى استراتيجية التحالف مع الفئات الاجتماعية المختلفة، فإن التحدي الثاني يكمن في تأطير الفئات الاجتماعية الأضعف العاملة في سوق العمل اليهودي، من عمال وعاملات في قطاعات البناء والزراعة والنسيج وغيرها، ضمن إطار وطني ديمقراطي يأخذ بعين الاعتبار توق هذه الفئات للعدالة الاجتماعية على المستوى الإسرائيلي، ملتقية بذلك مع الفئات المستضعفة في إسرائيل عموماً، كما يأخذ بعين الاعتبار مسألة الهوية القومية في الوقت ذاته، لأن هذه الفئات، المغتربة في أماكن عملها، من حيث الهوية هي أول من يتعرض للدعاية الإسلامية الأصولية التي تطرح للعمال العرب هوية سهلة بديلة للهوية الوطنية. وتنبع سهولتها من أنها لا تتدخل في الصراع على مستوى مكان العمل طبقياً أو قومياً، وتقتصر على تزويده ببيت دافئ وحميم عند عودته إلى القرية.

"الأخوّة العربية ـ اليهودية"

انطلق شعار «الأخوّة العربية اليهودية» عادة من تحليل طبقي لطبيعة الصراع الصهيوني ـ الفلسطيني والعربي ـ الإسرائيلي. وقد جعل هذا التحليل طرفي الصراع الطبقي هما البرجوازية اليهودية الكبيرة والمتمثلة بالحركة الصهيونية وكبار مُلاك الأرض العرب، من ناحية، والكادحين العرب واليهود، العمال والفلاحين، من الناحية الأخرى. وبطبيعة الحال تم الاستنتاج أن الأخوّة العربية اليهودية حتمية من أجل الانتصار على القوى الرجعية (الإمبريالية ـ الصهيونية ـ الرجعية العربية) التي جُعلت ثالوثاً لفظياً لا ينفصم في بيانات اليسار العربي في إسرائيل فيما بعد. وفيما عدا المغالطة النظرية والتاريخية القائمة على اعتبار الصهيونية حركة البرجوازية اليهودية الكبيرة والمستوردة من تعريفات الكومنترن الستالينية، فإن فرض مسطرة التحليل الطبقي الميكانيكي على الصراع أنجب مثل هذا النوع من الاستنتاجات السياسية، التي لم تترجم على أرض الواقع، وما كان بإمكانها أن تترجم.

فالصراع على أرض فلسطين كان صراعاً بين استيطان استعماري يهدف إلى التحول إلى مشروع سياسي (إقامة دولة) بغض النظر عن رؤيته لذاته كحركة تحرر وطني، وبين حركة وطنية لشعب فلسطيني قيد التبلور وطرح المشاريع السياسية، في مرحلة نهوض القوميات في العالم الثالث بأسره، والفلاحين الفلسطينيين الذين رأوا في هذا الاستيطان تهديداً مباشراً لعلاقتهم بالأرض، وذلك بغض النظر عن مدى وثوق علاقتهم بحركة التحرر الوطني الفلسطيني في إطار النهوض العربي في بلاد الشام.

ولم يكن الصراع في إطار الحركة الصهيونية بين تيار عالمي صهيوني، أو معاد للصهيونية، وبين تيار برجوازي ضمن المشروع الاستيطاني نفسه، إذا صح التعبير، لم يكن مثل هذا الصراع ذا بال، لا بالنسبة للحركة الوطنية الفلسطينية الناشئة في المدينة، ولا بالنسبة للفلاحين.

كذلك الأمر بالنسبة لما سمي بـ «الرجعية الفلسطينية»، والمقصود القوى التقليدية الفلسطينية التي تبوأت موقع القيادة في بدايات تبلور الحركة الوطنية. إذ لم يكن هنالك أي أساس، لا موضوعي ولا ذاتي، لتحالف بينها وبين الصهيونية، لأن هذه الأخيرة استهدفتها، واستهدفت مشروعها السياسي تحديداً. واعتبار هذه القيادة أساس البلاء هو أُسطورة اليسار الصهيوني المعروفة، والتي نقلتها القوى اليهودية المعادية للصهيونية إلى اليسار العربي. لقد كانت هذه قيادة متخلفة ورجعية، لا شك في ذلك، ولكن الصراع معها لم يتقاطع، ولا في نقطة واحدة، مع الصراع الطبقي داخل «اليشوف». وغني عن القول ان شعار أخوّة الكادحين اليهودية ـ العربية لم يستقطب إلا هوامش في المجتمع العربي، وعاد بالضرر فقط على دور اليسار في المجتمع العربي.

أما بعد حلول النكبة وقيام دولة إسرائيل، وانخراط العرب في إسرائيل تماماً ضمن المبنى الطبقي الإسرائيلي، فقد حاولت بعض الأحزاب التي تبنت الفكر الاشتراكي ـ الحزب الشيوعي الإسرائيلي و«مبام» تحديداً ـ أن تدمج مقولة الأخوّة اليهودية ـ العربية ضمن الصراع الطبقي القائم في الدولة. إلا أن الحزبين انتهيا إلى أن يتحول الأول إلى حزب عربي القواعد والعضوية بشكل عام، والثاني إلى حزب يهودي العضوية والقواعد. ولا يمكن القول ان القواعد عمالية في الحالتين. ومثلما هو حال القوى التي عرفت نفسها بأنها يسارية في غالبية دول العالم تحول الحزبان إلى حزبين يجمعان في أوساطهما مثقفي طبقة وسطى وأصحاب مهن وأجيرين، من ضمنهم فئات قليلة من عمال الصناعة، وقواعد اجتماعية سياسية في الكيبوتس، في حالة حزب مبام.

صحيح أن العمال العرب ورجال الأعمال العرب والمواطنين العرب، بشكل عام، هم جزء من المبنى الاقتصادي القائم في إسرائيل، وهم لا يشكلون مبنىً طبقياً منفصلاً يؤسس لوحدة سياسية مستقلة، وصحيح، أيضاً، أنه طالما كان المواطنون العرب في إسرائيل يتبعون خياراً سياسياً في إطار دولة إسرائيل، فمن المنطقي أن يتضمن هذا الخيار برنامجاً للشعبين، أي لكافة مواطني الدولة. ولكن الصحيح، أيضاً، أن مبنى الدولة القائم، وإلى حد بعيد مبنى الاقتصاد القائم أيضاً، يستثني العرب تماماً من منطقه الداخلي ومن أهدافه البعيدة والقريبة المدى ومن وظائفه أيضاً، إلا كعقبة أو كعثرة ينبغي إزالتها حين يتعلق الأمر مثلاً بملكية الأرض، أو كضيوف يتم التسامح معهم.

التمييز القومي القائم ضد المواطنين العرب في الدولة ليس تمييزاً ضد أقلية

قومية ناتجاً عن صراع بين برجوازيتين، أو عن رغبة البرجوازية اليهودية بإحكام قبضتها على السلطة في إسرائيل. ولن يفهم هذا الكلام أي مواطن أو مثقف عربي، ناهيك عن يهودي، متوسط. وهو لن يؤدي إلى اكتشاف المصلحة المشتركة بين «الكادحين العرب واليهود» وإلى أخوّة يهودية عربية في النضال من أجل المساواة.

التمييز القومي ضد المواطنين العرب في إسرائيل ناجم عن إقصاء العرب تماماً من تعريف الدولة لذاتها ومن العلاقة بين الأمة والدولة في إسرائيل. والصراع ضده يرتبط بمعركة فصل الدين عن الدولة في إسرائيل وبالمعركة من أجل الديمقراطية أكثر مما يرتبط بالصراع الطبقي، هذا إذا أردنا أن نبحث عن نقاط تماس بين النضال ضد التمييز العنصري والصراعات الدائرة في المجتمع الإسرائيلي.

ويحظى المواطن اليهودي في إسرائيل، بغض النظر عن موقعه الطبقي والاجتماعي، بامتيازات بالنسبة للعربي فيما يتعلق بالعلاقة مع الدولة وجهازها ومؤسساتها. هذه هي القضية، وهي ليست وهمية ولا أيديولوجية كاذبة، وإنما هي واقع فعلي.

وهذا يعني أن الواقع الموضوعي لا يدفع باتجاه «أخوّة يهودية عربية» إذا ما ساعدنا الطبقات الكادحة على اكتشافه وخلصناها من أوهام الدعاية الصهيونية. العامل الذاتي فقط، وأكاد أقول الأخلاقي وليس الموضوعي، هو الذي يدفع بعض القوى اليسارية والليبرالية للتضامن مع العرب. والعلاقة تبقى علاقة تضامن في أفضل الحالات، أو تعاطف ناجم عن تصور علماني لمصلحة إسرائيل مختلف عن تصور السلطة الإسرائيلية الحاكمة في معظم الحالات. ولكنها ليست علاقة أخوّة ووحدة مصير متجهة نحو بناء أمة ـ مواطنين تزول فيها تماماً الامتيازات المعطاة لليهود كيهود.

أما الطامة الكبرى فتكمن في رؤية الأخوّة اليهودية ـ العربية بمنظار الهيمنة اليهودية، أي باعتبار العرب في إسرائيل مجرد قوة احتياط، بالأصوات وغيرها، لتقوية ما يسمى بالقوى الديمقراطية في الشارع اليهودي، إذ تقوم هذه الرؤية على افتراض أن المعركة الحقيقية جارية «هناك» في المجتمع اليهودي، وما على العرب في إسرائيل إلا أن يتحولوا إلى عامل مساعد في تقوية نفوذ القوى الأكثر ديمقراطية. وقد يتطلب هذا تغيير اللهجة باتجاه لا يستفز مشاعر اليهود، أو تغيير المطالب، أو تخفيض سقف التطلعات بشكل لا يؤثر سلبياً على معركة القوى الديمقراطية التي لا يسعها، والحالة هذه، إلا أن تؤكد صهيونيتها ووطنيتها في

الشارع اليهودي. وقد يؤثر التحالف مع العرب سلباً في جهودها لرسم صورتها هذه، ولذلك قد يضطر الحليف العربي إلى الاختفاء، أو إلى قبول الموقف الدفاعي متخذاً لنفسه آليات دعائية مثل: «أنا إنسان أيضاً» أو «هنالك عرب لطفاء» أو «هنالك عرب لا تستطيع تمييزهم عن اليهود» وغير ذلك، مما قد يثير تعاطف المتفرج اليهودي المتوسط على الندوات التلفزيونية أو استحسانه.

هذا النوع من التحالف القائم على متطلبات وحاجيات طرف واحد فيه ليس أخوّة، لأنه يعتبر العربي ملحقاً غير متساوٍ وليس له حاجيات مثل «الهوية القومية» و«الشخصية الأخلاقية» وضرورة عدم تشويهها، ناهيك عن مطالب أخرى يومية وقومية قد لا يكون آن الأوان لطرحها بنظر الحليف.

ليس من العار أن تتنظم أقلية قومية على أساس قومي في ظروف إقصائها بموجب تعريف الدولة لذاتها. وليس من المفروض أن ينظر إلى هذا الموقف كأنه يمس بالشراكة العربية ـ اليهودية، فهو لا يمس بها بتاتاً، بل يساهم في جعلها تقوم على أساس من المساواة بين هويتين قوميتين. وليس من العار أن يكون للعرب في إسرائيل مصالح ومطالب لا تتوافق، في نفس لحظة طرحها، مع متطلبات معركة اليسار الصهيوني للوصول إلى السلطة. فالتخلي عن هذه المطالب لن يساعد اليسار الصهيوني بالوصول إلى السلطة، بل سيزيد من اتهامه بالاعتماد على العرب، كما سيزيد من مشروعية إقصاء العرب في الشارع الإسرائيلي، الأمر الذي تؤيده الثقافة العنصرية السائدة فيه بشكل يجعل نخبه السياسية والثقافية تبدو معتدلة بالنسبة له.

على العكس من ذلك فإن طرح المطالب العربية الخاصة بالعرب في هذه البلاد ليس فقط لليمين الإسرائيلي، وإنما أيضاً لليسار الإسرائيلي، يجعل المعركة تبدو أكثر قرباً من الواقع الذي نعيشه فعلاً.

من ناحية أخرى لا يستطيع العرب في إسرائيل أن يتجاهلوا أن هنالك معركة حقيقية جارية في المؤسسة السياسية والحقوقية والثقافية الإسرائيلية حول شكل وجوهر الدولة: العلاقة بين الدين والدولة، بين المحكمة العليا والكنيست، بين التعددية الثقافية وبوتقة الصهر الأحادية، بين سيادة القانون وتسامح «العائلة اليهودية الواحدة» مع خروج أبنائها على القانون، بين حقوق الفرد المواطن وما تعرّفه المؤسسة على أنه مصالح الأمة، بين نظرة لبرالية كلاسيكية في الاقتصاد تجعله غابة البقاء فيها للأصلح ومؤيدي دولة الرفاه الاجتماعي. كل هذه معارك حقيقية وجارية لا بد أن يكون فيها موقف واضح لأية حركة وطنية عربية تحترم ذاتها، لأن نتائج هذه المعارك تنعكس على كافة المواطنين في الدولة، بما في ذلك

المواطنون العرب، ولا بد أن تنعكس في النهاية على علاقتها مع الشعوب العربية والشعب الفلسطيني بشكل خاص.

وتدل التجربة على أنه ليس للمواطنين العرب موقف موحد في هذه القضايا لأن نخبهم السياسية والاجتماعية قد حيّدت نفسها عن هذه المعارك الهامة، التي لا بد من خوضها في تحالفات يهودية ـ عربية. وعندما يتم التعبير، هنا أو هناك، عن مواقف في هذه القضايا يتضح أن هنالك قوى عربية متعاطفة مع قوى رجعية اجتماعياً في الوسط اليهودي، انتهازية أو اقتناعاً. ولكن هنالك أساس جدي للاعتقاد بأنه لو تم العمل بشكل جديد على بلورة مواقف عربية من هذه القضايا المطروحة لكان من السهل كسب الغالبية الساحقة من المواطنين العرب لصالح الموقف الأكثر ديمقراطية. لكن هذا ليس أمراً مفروغاً منه، ولا يتم العمل بشكل جدي على تعميق فهم هذه القضايا في الوسط العربي، لأنه حتى النخب العربية تشعر أنها خارج هذه المعارك التي تتم في المجتمع اليهودي. وقد آن الأوان لكسر هذه الحلقة المفرغة.

هذه تحالفات هامة قد تعمق فهم الأقلية العربية ونخبها السياسية لديناميكية العمل في المجتمع الإسرائيلي والاستراتيجية اللازمة من أجل الدفع بمصالحها إلى الأمام، على أن التحدي الأساس يبقى في المعركة الكبرى على جوهر الدولة وشكلها وموقع المواطنين العرب فيها. هنا، لا يمكن أن تنشأ تحالفات حقيقية عربية ـ يهودية، دون الأخذ بمبدأ المواطنة المتساوية أساساً لتنظيم العلاقة بين الفرد والدولة بدل الانتماء الطائفي أو الإثني. هذا هو امتحان الأخوّة اليهودية العربية.

ومن نافل القول ان التحالف اليهودي ـ العربي لا يمكن أن يقوم على أساس النسبية الثقافية واعتبار تخلف الآخر ثقافة، وهذا هو في الحقيقة نظرياً أساس التحالف بين يسار صهيوني ويمين عربي اجتماعي. وغالباً ما لا يبحث اليسار الصهيوني عن قوى تقدمية قومية عربية ليتحالف معها، فقلة تواضعها وعدم قبولها لتفوقه الأخلاقي أو القيمي أو الاجتماعي تزعجه أيضاً. ما يؤهل اليمين العربي للتحالف ليس هو قناعاته الاجتماعية والأخلاقية، أي قربه الفكري من اليسار الصهيوني، بل قبوله بالحد الأدنى الذي يقدمه اليسار الصهيوني للمسألة القومية أو المدنية. لا يكفي أن يقوم تحالف بين قوى يهودية وعربية، إلا إذا كانت هذه القوى تقدمية فعلاً. فالتحالف عبر الحواجز القومية في ظروف الصراع القومي يتطلب رؤية اجتماعية سياسية وثقافية شاملة تضع قيمة المساواة الاجتماعية أو السياسية بين الأفراد من أبناء القومية الواحدة أو من أبناء القوميات المختلفة، في مكان متقدم على سلم قيمها.

الإسلام السياسي
في ظروف الأقلية القومية

من الصعب تحديد فيما إذا كان بروز تيار إسلامي سياسي في المجتمع العربي في إسرائيل مرتبطاً بالمد الإسلامي السياسي الذي شهدته المنطقة في السبعينات، إن كان ذلك بعد الثورة الإيرانية أو بعد عودة الحياة التنظيمية العلنية إلى حركة الإخوان المسلمين في مصر في عهد السادات، ثم نمو القيادات الإسلامية الجهادية السرية، وغيرها من الظواهر التي نشأت في النصف الثاني من السبعينات، وهي الفترة نفسها التي نشأ فيها التيار الإسلامي عند الأقلية العربية متخذاً أشكالاً تنظيمية متعددة انتهت إلى نشوء الحركة الإسلامية بتياريها، وربما أيضاً بتنظيميها. وحتى هذا التطور الأخير، أي نشوء تيارين أو تنظيمين إسلاميين عشية الانتخابات البرلمانية الأخيرة، لا يختلف عن انقسام الحركات الإسلامية في المحيط العربي والإسلامي بين قيادات عدة وتشكّل تعددية تنظيمية بل حتى فكرية وسياسية، ضمن التيار الإسلامي.

قلنا إنه من الصعب تحديد فيما إذا كانت الحركة الإسلامية في حدود ١٩٤٨ هي نتيجة لتطورات أعمق وأوسع وأشمل شهدتها المنطقة، أم أنها مجرد تطور محلي لا بد من رؤيته ضمن جدلية الأقلية العربية ـ الأكثرية اليهودية، أو المواطن العربي ـ الدولة. وكالعادة فإن الموقف الأكثر علمية في العلوم الاجتماعية ليس هو الذي يبحث عن سبب واحد وراء الظواهر والأسباب وإنما ذلك الذي يراها في شموليتها. وأميل إلى الاعتقاد أن ظاهرة التيار الإسلامي في ظروف المواطنة الإسرائيلية لا تفهم إلا بالأخذ بطرفي المعادلة، أي التفاعل الحضاري والسياسي والنفسي مع السياق العربي ـ الإسلامي، ثم خصوصية الظواهر التي ينتجها هذا التفاعل في السياق المحلي: ظروف الأقلية، المواطنة الإسرائيلية، ثقافة القرية وغياب المدينة، التحديث القسري، التفاعل مع الشعب الفلسطيني... إلخ.

والحقيقة أن العرب الفلسطينيين في إسرائيل لم يكونوا بحاجة للانفتاح على المجتمع الفلسطيني في الضفة والقطاع لكي يتأثروا بالعمليات الجارية في العالم العربي. فقد تابعوا وتفاعلوا مع المد القومي في الخمسينات والستينات عبر الإذاعات. ولكن هذا التفاعل لم يتحول إلى حالة تنظيمية، لا بسبب القمع فحسب، بل لعدم وجود تواصل سياسي واجتماعي في ظروف العزل في إسرائيل، وبعد العام ١٩٦٧، وفي ظروف انحسار التيار القومي العربي بعد الهزيمة وعودة الحياة التنظيمية إلى الحركات الإسلامية في العالم العربي في السبعينات، كان هناك مجال لتفاعل مادي حقيقي مع المجتمع الفلسطيني في الضفة الغربية وقطاع غزة. وليس صدفة أن يأتي نهوض الحركة الإسلامية في أكثر مناطق الداخل تفاعلاً مع الضفة الغربية، أي في منطقة المثلث. هذا إضافة إلى حقيقة أنه في منطقة المثلث تلتقي الهوية العربية مع الهوية الإسلامية بتطابق شبه تام، وذلك لعدم وجود تعددية طوائف فيها.

إن انحسار التيار القومي العربي وعدم نجاحه في الدفاع عن مشروعه في العام ١٩٦٧، أولاً، ووصول عملية التحديث القسرية مداها، التي أنشأت أحزمة الفقر حول المدن العربية، مؤوية مهجري الريف الذين لم يكسبوا من الحداثة إلاّ الاغتراب وفقدان الهوية الريفية الحميمة والإقصاء خارج الفئات المنتفعة، ان كان ذلك في قطاع الدولة العام، أو في عمليات الانفتاح الاقتصادية والرسملة فيما بعد، ثانياً، وانعدام الديمقراطية كمرافق، أو كنتيجة لعملية تحطيم البنى العضوية الاجتماعية ليواجه الفرد المغترب حالة الديكتاتورية أو الاستبداد مباشرة دون حقوق ديمقراطية ودون بنى جمعية تقليدية، ثالثاً، كل هذه العوامل التي أدت إلى انبعاث التيار الديني كتيار سياسي في المدينة العربية الكبيرة، وصلت إلينا بشكل غير مباشر، أي أنها تبدت لنا عبر نتائجها وهي الإسلام السياسي الجماهيري على أنواعه، من دون أن تمر الأقلية العربية في إسرائيل بالعمليات الاجتماعية والسياسية نفسها. هذا لا يعني بالطبع أنه لم تكن هنالك عوامل محلية ساهمت في نشوء التيار الإسلامي.

ما زال المحيط الاجتماعي الأساسي للحركة الإسلامية في إسرائيل هو القرية العربية وليس أحزمة الفقر في المدينة. وبالإمكان، دون شك، مقارنة القرية العربية بهوامش المدن الكبرى في العالم العربي مع تحفظات عديدة: (١) أن القرية العربية في هذه الحالة هي هامش لمدينة يهودية لا عربية، وبالتالي يختلط فيها الاغتراب القومي مع الطبقي، وتختلط فيها الهوية الدينية مع الهوية القومية. (٢) أن مستوى الحياة في القرية العربية في إسرائيل لا يقارن بأحياء الفقر حول القاهرة مثلاً.

والأرقام المطلقة تعني الكثير. فصحيح أن الفجوة بين القرية العربية والمدينة اليهودية هي فجوة كبيرة، ولكن مستوى الحياة في القرية العربية يعتبر في إسرائيل مرفّهاً إذا ما قورن بأحياء الفقر في القاهرة. في مثل هذه الظروف لا يمكن أن تكون جماهيرية الحركة الإسلامية مستمدة من تطرفها في طرح المواجهة مع النظام القائم، وهي في الحالة الإسرائيلية لا تطرح برامج سياسية أو نضالية بالإمكان نعتها بالتطرف. (٣) لم تحصل عملية هجرة من الريف إلى المدينة، وما زالت البنى العضوية العشائرية والعائلية قائمة في القرية العربية، أي أنه لا يوجد لدينا فرد مذرّر اجتماعياً بشكل متطرف يبحث عن هوية بديلة للهوية الضائعة، لكي يجد ضالته في الهوية الإسلامية السياسية كبديل عن كل الهويات الأخرى، بما فيها الهوية الإسلامية التقليدية. فقد تمت عملية الأسلمة السياسية لدى قطاعات عديدة دون أن تفقد هذه انتماءاتها المحلية القديمة. وفيما عدا نقاشات ومناوشات حادة لم تدخل الحركة الإسلامية، في ظروف المجتمع العربي في إسرائيل، في صراع دموي مع الحركة الوطنية أو مع التيار القومي. وما زالت تتجنب الإدلاء بموقفها الصريح من جمال عبد الناصر، أو من القومية العربية عموماً على المنابر العامة، وتكتفي بتحليل ذلك في المقالات التي لا تصل إلى الجماهير الواسعة، ذلك لأن الموقف الإسلامي السياسي المعادي للقومية، والذي يعتبرها نوعاً من العنصرية، ويعتبر جمال عبد الناصر مجرد ديكتاتور دموي وسفاح، لا يمكن أن يحظى بشعبية في أوساط الأقلية العربية الفلسطينية في إسرائيل.

لن يوصل البحث التاريخي للأقلية العربية إلى جذور تاريخية لحركة إسلامية منظمة لكي تعود إلى الانتعاش في السبعينات. فالحركة الإسلامية في فلسطين (الاخوان المسلمون وحزب التحرير الإسلامي) بدأت في المدينة التي تم تهجيرها عام ١٩٤٨، ولم يتح لها المجال أن تضرب جذوراً في الجليل والمثلث والنقب. والإطلاع المباشر الأول على نشاطات الحركة الإسلامية تم في اللقاء مع مدن فلسطينية متواضعة من حيث الحجم ومن حيث التحديث، مثل نابلس والخليل وطولكرم وغزة وغيرها، ان كان ذلك في كليات الشريعة، أو عبر العلاقات التجارية مع فئات وسطى محافظة في هذه المدن.

لقد كان نمط التدين السائد والمنتشر عند العرب في إسرائيل، مثله عند بقية أبناء الشعب الفلسطيني، نمطاً شعبياً تقليدياً يتمثل بتأدية الفرائض الدينية واعتبار التقوى والخشوع فضيلة، واختلاط التدين بعادات شعبية محافظة ليست لها علاقة مباشرة بأصول الدين. ولم تنتشر الصوفية انتشاراً خاصاً إلاّ في بعض التكايا

والزوايا المتناثرة. أمّا المؤسسة الدينية المرتبطة تقليدياً بالعائلات الإقطاعية الكبيرة، التي اتخذت من المدينة مقراً لها، فقد كانت تطاع في الشؤون الدينية وبعض الشؤون الدنيوية، دون أن تكون موجودة في القرية العربية بشكل مباشر. وقد جمع الحاج أمين الحسيني في شخصه السلطة الدينية والسلطة الدنيوية. ولكن تدينه لم يكن تديناً أصولياً سلفياً، بل كان تديناً محافظاً جعله لا يتميز كسياسي من أي سياسي تقليدي محافظ في تلك المرحلة المبكرة، مثله مثل سابق عليه هو الشريف حسين في مكة. [رجل الدين هنا هو رجل سياسة محافظ ومتدين، ولكنه لا يمثل تياراً إسلامياً أصولياً، يدعو إلى تطبيق الشريعة بحذافيرها في كافة مناحي الحياة، ويأخذ عن الحداثة جوانبها التكنولوجية فقط داعياً للعودة إلى الماضي في كل ما عدا ذلك].

نمط التدين الشعبي المتسامح لا يتناقض مع الحداثة ولا مع الديمقراطية، وهو يعتبر الدين جزءاً من التقاليد السائدة والضرورية للحفاظ على وحدة الحياة، كما يعتبره، في أفضل الحالات، إيماناً وخشوعاً. ولكنه لا يتعامل، بأي حالة من الحالات، مع الدين كأيديولوجيا سياسية. كما أنه يرفض التعامل مع التدين كتحزب إلى حزب بعينه. ولذلك أيضاً كان هنالك تناقض مستمر بين التدين الشعبي والأصولية الدينية السلفية التي رأت في شعائر وطقوس ورموز التدين الشعبي انحرافاً عن أصول الدين، كما كان هنالك تناقض بين التدين الشعبي وبين اليسار الإلحادي الذي رفض الدين من أساسه، ولم ير فيه إلاّ أيديولوجيا تضليلية. أما الحركة الوطنية بأنماطها الديمقراطية وغير الديمقراطية فلم تتناقض مع التدين الشعبي التقليدي للناس. ولم تمنع ملاحقة نظام عبد الناصر للحركة الإسلامية في مصر مثلاً جمهور المتدينين في بلادنا من التضامن معه في مواقفه القومية.

ولم تأت الحركة الإسلامية في الجليل والمثلث لتستظل بتراث محلي مستمد من الفكر والفقه الإسلامي. فلم توجد في القرية العربية تقاليد فقهية ولا نقاشات ثيولوجية تُذكر، ولذلك جاءت حركة دون تراث فكري إسلامي أو مفكرين إسلاميين بالإمكان الأخذ بمرجعيتهم الفقهية.

وليس غريباً أن تكون بداية الحركة الإسلامية في السبعينات بداية جهادية في تنظيم سري. ففي بدايتها الأولى التقى شباب وطنيون رأوا في الهوية الإسلامية الأفق الأفضل للعمل الوطني مع شباب حاول أن يقيم في ظروف العمل داخل إسرائيل حزباً إسلامياً وحركة إسلامية تعمل، بالأساس، من أجل أسلمة المجتمع العربي. وكان لا بد، في النهاية، أن تتبنى الحركة الإسلامية الشابة، في ظروف

العمل في إسرائيل، التيار السياسي الحركي الذي يحولها، بالتدريج، إلى حزب سياسي يختلف عن بقية الأحزاب في كونه أكثر محافظة من الناحية الاجتماعية، وبخاصة في محاولته التوفيق بين أفكار أصولية مستوردة من الأقطار المجاورة، وليس له فيها اجتهاد محلي يذكر، وبين ظروف القرية العربية في إسرائيل التي لا تنتج تياراً إسلامياً راديكالياً في أي حال من الأحوال.

ولم يتوقف أمر عمق الفكر السياسي واللاهوتي الحركي على غياب تراث فكري محلي تستند إليه الحركة الإسلامية، بل انعدمت آفاق مثل هذا العمق بمجرد قبول التنظيم الإسلامي سياسياً في الخارطة السياسية القائمة في إسرائيل، وضمن شروط اللعبة الديمقراطية المبتورة. فحركة إسلامية قانونية في إسرائيل لا بد أن تسلم بأنه لا مجال لقيام نظام إسلامي في هذه الدولة. وبذلك تجهض من يومها الأول كحركة سياسية مشروعها الأساسي الذي يميزها كإسلام سياسي، وأقصد تحديداً إقامة الدولة الإسلامية كما تتخذها الحركات الأصولية في المنطقة العربية شعاراً. ورغم كونه شعاراً فقط، وليس برنامجاً سياسياً اقتصادياً واجتماعياً حقيقياً، إلاّ أنه الشعار الذي واجهت به الحركة الإسلامية الديكتاتورات العربية. ومثل هذا الشعار غير وارد في حالة الحركة الإسلامية في إسرائيل، الأمر الذي حدد سلفاً أفق تطورها، في حالة الاستمرار بالعمل السياسي القانوني داخل إسرائيل، بأحد خيارين لا يطرحان في الواقع كبديلين حركيين، بل على شكل تفاوتات في التشديد والاهتمام ضمن التيارين الإسلاميين القائمين: (١) الاهتمام، أولاً وقبل كل شيء، بأسلمة المجتمع العربي، الأمر الذي ينقل صراعات الحركة الإسلامية الأساسية إلى داخل القرية العربية، وعدم دخول المعركة الحزبية الإسرائيلية بشكل كامل؛ (٢) قبول شروط اللعبة السياسية الحزبية الإسرائيلية والعمل من خلالها.

ولا شك في أن الخيار الأول أكثر أصولية من الثاني، بمعنى رفضه الاندماج في الخارطة السياسية الإسرائيلية، ولكنه أقل أصولية بعزوفه عن السياسة الحزبية.

ولكن المعركة على الشارع العربي المحلي تضطره إلى خوض انتخابات السلطات المحلية العربية، الأمر الذي يعود به إلى الاتصال مع المؤسسة الإسرائيلية عبر وزارة الداخلية وغيرها من الوزارات. هذا عدا عن أن المعارك المحلية تضطره إلى المواجهة مع اليسار، وفي بعض الحالات مع القوى الوطنية، ضمن إشكاليات عديدة مثل كونه تنظيماً بحدود طائفية يصعب عليه تجاوزها.

أما الخيار الثاني، والذي لا يتنازل عن بعض عناصر الخيار الأول، خصوصاً أن قواعده الجماهيرية قائمة في القرية العربية أيضاً، فينطلق إلى الحياة الحزبية

السياسية والبرلمانية الإسرائيلية. وبما أنه ينطلق إليها تكتيكياً، أي دون أجندة حقيقية لتغيير إسرائيل أو السياسة الإسرائيلية، ولأنه مغترب تماماً عن اليمين واليسار الإسرائيليين بغياب جامع فكري أو اجتماعي يجمعه بالقوى الإسرائيلية المتضامنة مع الشعب الفلسطيني مثلاً، فهو ينفر من هذه القوى اجتماعياً وثقافياً. ومعركة القوى المتضامنة مع بعض حقوق الشعب الفلسطيني من أجل علمنة إسرائيل نفسها ليست قضية هذا التيار، لذلك ينساق تدريجياً لتحويل التكتيك إلى أيديولوجياً. فهو يتعامل بتكتيك واحد مع كافة القوى في إسرائيل لأنه مغترب عنها فكرياً وثقافياً، ولكنه يدعي أنه لا فرق بين «ليكود» و«عمل» و«شاس» و«ميرتس» أي أنه يؤدلج أوضاعه المغتربة. وقد يكتشف، فجأة، خلال عمله السياسي أن القوى الدينية في إسرائيل هي الأكثر قرباً إليه ليس من حيث المضامين السياسية، بل من حيث طريقة التفكير ومنهج طرح الأمور، فهي مستعدة مثلاً لتفهم مطالبه بأسلمة المجتمع العربي، كما تطالبه بتفهم مطالبها بتهويد وتديين المجتمع اليهودي.

بالطبع كان هنالك دائماً خيار ثالث متجسد بالإسلاميين الذين لا يرون جدوى من وراء طرح حركة إسلامية قانونية داخل إسرائيل، وذلك لأن خصوصية هذا الطرح المتمثلة بإقامة نظام حكم إسلامي تزول في هذا السياق الإسرائيلي. هؤلاء رأوا، منذ البداية، أن الطريق الوحيد الممكن في مرحلة الصراع الوطني هو الاندماج ضمن الحركة الوطنية مع الحفاظ على تدينهم، والانخراط في العمل القومي مع القوى الوطنية الديمقراطية من كافة الطوائف.

الاختلاف والاتفاق
مع الإســلام السياســي

جرت في السنوات الأخيرة عدة محاولات في العالم العربي لتلخيص العلاقة بين تيار الإسلام السياسي وبين التيار القومي العربي. وقد تبين من هذه المحاولات أنه بالإمكان إيجاد نقاط اتفاق للعمل المشترك في الظروف التي تمر بها الأمة العربية شرط أن يراجع كل من التيارين مواقفه من التيار الآخر. وقد سارع التيار القومي إلى محاسبة الذات على الظروف الاجتماعية والسياسية التي نشأت في ظل تلك الأنظمة العربية التي شكلت الأيديولوجية القومية مرجعيتها المعلنة، ومن ذلك غياب الديمقراطية والفساد الإداري، ثم نشوء الخطاب السياسي الشعبوي، بشكل فوقي من السهل أسلمته فيما بعد، وأخيراً نشوء الفجوة الاقتصادية الهائلة بين الأغنياء والفقراء، بعد فشل اقتصاد الدولة في تنفيذ برامج التنمية والعدالة الاجتماعية. كما انتقد التيار القومي ذاته عموماً على عجزه عن فهم أهمية الهوية الإسلامية بالنسبة للناس وعدم انفصال هذه الهوية عن الهوية العربية، وبخاصة في مرحلة الصراع مع الاستعمار.

أما تيار الإسلام السياسي فما فتئ يصر على أنه الإجابة الوحيدة عن الأزمات الآنف ذكرها، إلى أن دخل هو أيضاً طور الأزمة من خلال وصول بعض تياراته إلى السلطة في عدد من دول المنطقة مثل السودان وإيران، هذا عدا وجود أنظمة خليجية تبنت تطبيق الشريعة في دستورها رسمياً، وتعاونت مع أجزاء من التيار الإسلامي ضد الأنظمة القومية لأسبابها هي. ومع أن بعض روافد التيار الإسلامي تتبرأ من إسلامية هذه الأنظمة العربية، إلا أن هذا العبء التاريخي أثقل من أن يزاح عن كاهلها بحركة واحدة من عدم الرضى وعدم الارتياح. ولكن الأزمة الحقيقية بانت للعيان بعد انقسام التيار الإسلامي إلى تيارات جماهيرية واسعة وجدت نفسها مضطرة إلى التعامل مع المسائل الاجتماعية والسياسية المعقدة وتيارات

أخرى تعتقد أن شعار «الإسلام هو الحل» هو برنامج سياسي واجتماعي كافٍ، وأن وسيلة فرضه هي السيطرة على الدولة بالعنف الذي وصل درجات منفلتة العقال ومعادية للمجتمع كله ومكفرة له في حالة تيارات عنيفة وهامشية في الجزائر.

لقد كانت خطوة الجبهة الإسلامية للإنقاذ في الجزائر بالتبرؤ من هذا النوع من العنف وبروزها كحركة وطنية مسؤولة وإسلامية، في الوقت ذاته، إحدى أبرز التطورات في اتجاه المصالحة مع الذات ومع التوجه الوطني القومي الذي يبحث عن إجابات لهموم المجتمع العربي بكافة فئاته الاجتماعية غير الطفيلية، وبكافة طوائفه وثقافاته. وقد بدأ جزء من التيار الإسلامي، بالفعل، يراجع موقفه من قضية الديمقراطية وحقوق المواطن (غير المرتبطة بالانتماء الديني). وسجل بعض المفكرين الإسلاميين من الجيل الثاني، مثل محمد سليم العوا وفهمي هويدي وراشد غنوشي وكثيرين غيرهم، صفحات مشرقة في محاولة المصالحة بين الحركة الإسلامية والديمقراطية. ولم يكن مصيرهم كمصير أولئك المفكرين الإسلاميين الذين حاولوا الإصلاح فتم تكفيرهم ثم قتلهم أو ملاحقتهم، أمثال محمد محمود طه في السودان (وقد يفاجأ القارئ إذ يجدني أعتبر كلاً من فرج فودة ونصر حامد أبو زيد وغيرهما مفكرين إسلاميين. فرغم كونهم غير حركيين، إلا أنهما حاولا تطوير الفكر ضمن الإطار الحضاري والثقافي الإسلامي وبفهم ذاتي لنفسيهما كمتدينين، فقتل الأول، واتهم الثاني بالردة). كما سجلت حركة الإخوان المسلمين في مصر بعض التطور في وثيقتها المشهورة «بيان للناس» والتي تطرح فيها موقفاً متقدماً من حقوق المواطن.

رغم التطور الذي حصل، ورغم أن الحوار القومي - الديني في الوطن العربي يتم في ظروف قمع يتعرض لها كل من التيارين، بل كلّ من يرفع رأسه في محاولة للانتقاد والتغيير، إلا أنه لا شك في حصول بعض التقدم في المواقف لا يمكن التحقق من مصداقيته إلا في ظروف ديمقراطية. وتبقى المشكلة في الفجوة التي تمتد بين الخطاب الإسلامي في الحوار وأثنائه، والخطاب الإسلامي الموجه لجماهير الحركة الإسلامية، وهو خطاب يغازل الغرائز الدينية ضد «الآخر» (طائفة أخرى، أو حزب آخر، أو رأي آخر)، ولا يحاول البتة تأصيل أي نوع من قيم الديمقراطية والتسامح، ولا يبحث عن وسائل عقلانية للإجابة عن الأسئلة التي تواجه المجتمع العربي مكتفياً بالاقتباس أو بالتعميم المتسرع أو بالنظرة المؤامراتية للتاريخ أو، وهذا هو الأهم، بالتفسير الأسطوري والخرافي بدل التحليل العقلاني.

والحقيقة أن العلاقة مع الحركة الإسلامية في إسرائيل، ضمن شروط العمل السياسي في ظروف أقلية قومية، قد وفرت علينا العديد من النقاشات التي ما زالت تخاض في الوطن العربي الكبير. فالأخوة في الحركة الإسلامية يتعرضون لنفس ظروف الإقصاء التي تمارسها الدولة ضد المواطنين العرب، كما تختلج في صدورهم نفس مشاعر التضامن مع معاناة شعبهم، الشعب العربي الفلسطيني. كما أنهم يواجهون السياسة الإسرائيلية نفسها بالأدوات السياسية والوسائل المتاحة لهم ولمجمل الحركة الوطنية في الداخل نفسها. ويتجاوب الأخوة في الحركة الإسلامية، بشكل عام، مع مطالب الوحدة الوطنية التي تتوجب ترجمتها في تنظيم الأقلية العربية في إسرائيل وتنظيم مؤسساتها.

ولكن الحركة الإسلامية ما زالت تقاوم الاعتراف، لذاتها وللآخرين، بأنها حزب سياسي مثل بقية الأحزاب، وأن أصول العمل السياسي تتطلب احترام قواعد أساسية في التعامل، مثل عدم استخدام العنف أو التلويح باستخدامه، وتحريم استخدام الحجة الطائفية في النقاش في أوساط شعب متعدد الطوائف، وعدم احتكار التحدث باسم الدين، فهنالك متدينون في كافة الأحزاب وليس فقط في الحركة الإسلامية.

هذه الأصول الثلاثة للعمل السياسي تتطلب جهداً من أجل استيعابها وتبنيها ولا يكفي فيها الإعلان الخطابي الشفوي، فهنالك حاجة لإثبات ذلك في الممارسة. فالانتصار لرأي لا يتم بالسطوة بل بالحجة. والحجة لا يمكن أن تكون طائفية، أي بالتشديد على انتماء المخاطب والمتحدث، لأن أحداً منا لم يختر الطائفة التي ينتمي إليها. وبما أن الطائفة ليست موضوع خيارات عقلانية، أو حتى غير عقلانية، فهي بالتالي ليست موضوع محاججة. أما الدين فليس لأحد ادعاء احتكار تفسير عقائده. وفروضه يقوم بها المتدينون، بغض النظر عن انضمامهم للحركة الإسلامية. وبعكس ما يدعيه المستشرقون والأصوليون، على حد سواء، هنالك متسع في الحضارة العربية الإسلامية التي ننتمي إليها جميعاً لتعددية آراء بخصوص الديمقراطية والعدالة الاجتماعية. والأصولية الإسلامية هي إحدى التيارات الحديثة التي تطورت ضمن هذه الحضارة. ولكن بالإمكان تصور تطور وبناء الديمقراطية، وتطور وبناء تيارات تنطلق من المساواة الاجتماعية والمساواة بين الجنسين وحرية الرأي والتعبير ضمن هذه الثقافة الشاملة التي ليس لأحد أن يحتكر الوصاية على التعبيرات عن روحها وجوهرها.

ومهما كانت نقاط الالتقاء السياسية مع الحركة الإسلامية، فهنالك نقاط

خلاف جدية يجب أن يستمر الحوار بشأنها تتعلق بتنظيم المجتمع العربي. فالأكثرية الساحقة في هذا المجتمع لم تعد تحتمل، اجتماعياً واقتصادياً، التعامل مع المرأة كما يتم التعامل معها في بعض البلدان العربية. كما أنها لا توافق على منع أو تحريم التعليم المختلط للجنسين، ولا تقبل ولا توافق على أنه بمجرد أن يرخي شاب لحيته ويغيّر لباسه فعلينا التعامل معه، بغض النظر عن مستوى ثقافته، كرجل دين تخشى مناقشته ويحاول أن يفرض سلطة على من حوله تتجاوز قدرته على الإقناع بالحجة.

كما لا تقبل الأغلبية الساحقة من الأقلية القومية العربية اعتبار إطار مرجعي مثل «الأمة الإسلامية» فوق الانتماء القومي، والادعاء، مراراً وتكراراً، أن المشترك بين المسلم في بلادنا وذلك الذي في ماليزيا واندونيسيا هو أسمى وأهم من المشترك في بلادنا، بين المسلم العربي والمسيحي العربي اللذين تجمعهما الثقافة الواحدة والمجتمع الواحد والقضية القومية الواحدة والمصير المشترك. هذا المصير المشترك يجب أن يكون الشاغل الأساسي لأية حركة سياسية مسؤولة تطرح نفسها كحركة قيادية.

في هذا السياق سوف يفرض تحدي تنقية وتجديد اللغة على الحركة الإسلامية، بحيث لا تتجنب ذكر العروبة والانتماء العربي فتضيف إلى موضوع إسلامية القدس، مثلاً، موضوع عروبتها أيضاً. فلا شك في أن الأقصى كمسجد هو، أولاً وقبل كل شيء، رمز إسلامي هام، ولكنه أيضاً رمز حضاري ورمز قومي. ويجب أن توضع القدس في مركز الصراع الوطني، وليس الديني فقط. وحتى التجنيد الديني لتحرير المقدسات فإنه يشمل أيضاً المقدسات المسيحية، وهذا بحد ذاته هام، ولكنه مفيد أيضاً من الناحية البراغماتية. ولا بأس أن يبدأ النداء من أجل القدس بعبارة «أخي المسلم، أختي المسلمة»، ولكن بالإمكان أيضاً أن يبدأ بعبارة «أخي العربي، أختي العربية» وفي السياق نفسه، ومن أجل الأقصى.

تفرض المسؤولية الوطنية حاجة ماسة لتفكير انعكاسي باللغة والمصطلحات المستخدمة لكي تكون هذه قادرة على التأطير والتوجيه باتجاه الوحدة الوطنية.

وفي سياق أسلمة المجتمع ومحاولة فرض مظاهر معينة عليه، من منطلق اعتبارها تعبيراً عن الإسلام الصحيح الوحيد الممكن، أو من منطلق اعتبارها الدين كله، بحيث تصبح هذه المظاهر بحد ذاتها الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وغير ذلك، فإنه من المفيد، مثلاً، مراجعة النقاش مع أمير جماعة المسلمين (التكفير والهجرة) الذي أدين بأنه وقف وراء قتل وزير الأوقاف المصري في السبعينات

الشيخ الذهبي. قال أمير الجماعة في تفسيره لعبارة «لا إكراه في الدين» التي وردت في القرآن الكريم، أن العبارة تتعلق بالإيمان المستتر الداخلي أو الباطني الذي لا يستطيع أحد فرضه. أما المظاهر الإسلامية فيجب فرضها. لديه هو بالطبع تفسيره لما هي المظاهر الإسلامية التي ينبغي فرضها، إن كان من حيث الملبس أو التصرفات أو سفور المرأة أو ذهابها إلى العمل، وغير ذلك. فظاهر الدين بالنسبة له هو الأساس، ويجوز فيه الإكراه.

وأخشى أن أمير الجماعة الإسلامية محق في تحليله. فبالتأكيد ليس بالإمكان فرض الإيمان على أحد. ولكن إذا لم يكن فرض الإيمان ممكناً (وأصلاً لا فضيلة في إيمان مفروض)، فما الفائدة من ظاهر يتم فرضه مع باطنٍ مستقل تماماً عن هذه العملية؟ ومن الذي يحتكر تفسير ما يجب فرضه من المظاهر وما لا يجب فرضه؟ وأي المظاهر الإسلامية في التصرف هي ظواهر تاريخية عابرة نشأت ثم زالت تاريخياً؟ وأيها يجب أن يبقى ثابتاً فوق التطور التاريخي؟ هذه أسئلة مطروحة ولن نجهد القارئ باستعراض المحاولات المختلفة للإجابة عنها. ولكن يبدو أن الحركة الإسلامية في إسرائيل أكثر واقعية من غيرها في محاولات فرض المظاهر التي تعتبرها هي إسلامية دون غيرها.

يستلزم الواقع المركب الذي تعيشه الأقلية العربية في إسرائيل والمحاولات والاجتهادات المختلفة لتقديم إجابات سياسية وفكرية لهذا الواقع، حواراً مستمراً ومراجعة مستمرة ونقدية للذات. ولكي تتوفر الفرصة لذلك يجب أن نتمتع جميعاً بقدر من التسامح.

اليسار في هذه المرحلة

في أي محاولة لوضع خيار فكري جديد أمام الأقلية العربية في إسرائيل لا يمكن تجاهل الالتباس الذي لحق بموضوعة اليسار وما تبقى منها كتيار سياسي وفكري وثقافي في عالمنا المعاصر، وذلك لأسباب تكاد تتداعى في الذهن بشكل تلقائي: (١) أن قضايا هذه الأقلية غير منفصلة عن قضايا العالم من حولها، وخصوصاً في ظل هيمنة الصراع الفكري الأوروبي على الخيارات الثقافية والسياسية التي يطرحها الإعلام المعولم، الإسرائيلي والغربي والعربي، في كل بيت من بيوتنا؛ (٢) أن قضايا الاقتصاد الإسرائيلي هي القضايا نفسها التي ما زال يحتدم حولها الصراع بين اليسار واليمين، مثل قضية دولة الرفاه، دور الدولة في الاقتصاد، الخصخصة وغير ذلك؛ (٣) أن قضية ازدياد الفجوة بين الشمال الغني والجنوب الفقير في عالمنا ما زالت تعيد طرح العديد من التحديات الفكرية التقليدية التي قدمها اليسار كتيار سياسي وفكري في النصف الثاني من القرن العشرين؛ (٤) أن الفكر اليساري تمتع بجاذبية خاصة في أوساط مثقفي الأقليات القومية والدينية في العصر الحديث، وذلك لحساسيتهم المفرطة لقضية التمييز، التي قادت أوساطاً واسعة منهم إلى التماهي مع رفض الاستغلال الطبقي، من ناحية، والدعوة إلى التآخي بين الشعوب، من الناحية الأخرى.

وقد تساءل العديد من المفكرين الغربيين في التسعينات عما يمكن أن يعنيه مفهوم «اليسار» في هذه المرحلة، وبخاصة بعد الادعاء أن قضايا الرأسمالية المبكرة التي كانت تفرز الحركات السياسية والفكرية والثقافية بين يسار ويمين لم تعد ذات معنى، على ضوء تبني اليمين الحديث بعض طروحات اليسار، وتبني اليسار الحديث بعض طروحات اليمين التقليدية، ونشوء فئات سياسية جديدة فاعلة، وتيارات فكرية من الصعب تصنيفها بين اليسار واليمين.

فبالإمكان تصور حركة يمينية متطرفة في أوروبا أو في إسرائيل تدعو إلى

تدخل جهاز الدولة في الاقتصاد، وتدعو إلى دولة رفاه اجتماعي، وبخاصة أن اليمين المتطرف لم يعد يستند إلى أوساط البرجوازية الكبيرة، أو رأس المال متعدد القوميات، بل بات يستند إلى فئات من الطبقات الوسطى، ويحصل على الدعم والتأييد في الأوساط العمالية والفقيرة. كما بالإمكان تصور حركات يسارية تتبنى مواقف من حقوق الفرد كانت في الماضي تعتبر لبرالية، وتدعو إلى توسيع هذه الحقوق وتقليص نفوذ جهاز الدولة في مجالات يتركها الفكر اليساري الجديد لكائن آخر ينظم نفسه بنفسه. هذا الكائن، أو الحيز العام الجديد، بنظر اليسار هو المجتمع المدني. وبالإمكان بسهولة نسبية الإثبات أن أصول هذا المفهوم، أي المجتمع المدني، تعود إلى مفهوم السوق في الفكرة اللبرالية الكلاسيكية التي تعتبر قوانين السوق قادرة على تنظيم غالبية المجالات الاجتماعية من دون تدخل الدولة.

كما نشأت قوى سياسية تعنى بشؤون مثل «البيئة» والحفاظ عليها، وحماية المستهلك، وحماية حقوق المواطنين، والإدارة الذاتية في الشؤون المحلية للجماعات السكانية الصغيرة، والحركات النسوية على أنواعها، والمنظمات غير الحكومية. وكل هذه الحركات تمتاز بأنها صعبة التصنيف بين يسار ويمين، ولكن هذه الحقيقة المتعلقة بالتصنيف لا يمكن أن تنسينا حقيقة أخرى لا تقل أهمية وهي أن العديد من قوى اليسار في الغرب التجأت إلى هذه الحركات نفسها في مرحلة أزمة الهوية عند هذه القوى، وفي مرحلة تقادم شعارات اليسار الطبقية التي تبنتها أحزابه.

فمع أزمة اليسار الحزبي التجأت قوى اليسار إلى مختلف الجمعيات والمؤسسات والمنظمات، التي وضعت نصب أعينها طرح مواضيع قريبة من حقوق الإنسان وتحرره وحقوق المجتمع، ومواضيع أخرى قريبة من موضوع المساواة. هذه العملية التي شهدناها منذ الثمانينات تعني أنه، بغض النظر عن التصنيف والتسميات، هنالك شيء ما يدفع اليساريين للعمل ما زال قائماً. فما هو هذا الشيء؟

لقد أدت أزمة المعسكر الاشتراكي ثم انهياره الكلي دون أن يطلق جهاز دولته طلقة واحدة دفاعاً عن ذاته، إلى أزمة عميقة في أوساط الأحزاب اليسارية. والتاريخ لا يرحم، إذ لم تتوقف الأزمة عند الأحزاب الشيوعية، وطالت حتى أحزاباً يسارية وتيارات فكرية يسارية كانت ترفع، باستمرار، علم الحرية والعدالة والمساواة ضد الأنظمة الاشتراكية التي كانت قائمة، متهمة إياها بالديكتاتورية وانتهاك حقوق الإنسان وتزييف الأفكار الاشتراكية، وبأنها أقامت نظام رأسمالية الدولة البيروقراطية.

ولكن التيارات اليسارية النقدية شاركت الأنظمة الاشتراكية، أيديولوجياً على

الأقل، قيم المساواة الطبقية وترويج الإيمان بإمكانية زوال الاستغلال الطبقي وحتى الملكية الخاصة، كما شاركتها العلمانية الحادة وادعاء التفكير العلمي في إدارة الدول والمجتمعات، مقابل غيبيات الفكر الديني وغيبيات الأيديولوجيات الرأسمالية، كما شاركتها عموماً الإيمان بمقولات نظرية أهمها المادية التاريخية التي تموضع أساس المجتمع في قوانين الاقتصاد التي تقود حتماً إلى مجتمع جديد، يقود بدوره، بالضرورة، إلى خلق إنسان جديد. هذا مع بقاء فرق بسيط وحاسم وهو أن الأنظمة الاشتراكية تعاملت مع هذه العقائد كأيديولوجية تبريرية هي أيديولوجية النظام القائم الذي يمارس عكس ما يقول، في حين كانت قوى اليسار النقدي تؤمن بما تقول، وتحاول شرح ما يجري في العالم الاشتراكي من قمع واضطهاد، مستخدمة هذه العقائد نفسها. ولكن مع انهيار النظام الاشتراكي لم يشفع الإيمان الحقيقي بهذا النسق الفكري لأصحابه، فبالنسبة للرأي العام والمزاج الفكري السائد، والذي تهيمن فيه وسائل الإعلام انتهت الاشتراكية ذاتها، وذلك لأن النظام الاشتراكي هو تجسدها، أو هو، على الأقل، المحاولة التاريخية الوحيدة المعروفة لتجسيد الأفكار الاشتراكية في الواقع. وقد انهارت هذه المحاولة لتجسيد الأفكار الاشتراكية في نظام دولة بِدويّ يصم الآذان. ولا يهم أحداً ما هي «الاشتراكية الحقيقية»، إلا إذا كانت الاشتراكية ديناً يقدم طوبى سماوية لا يمكن الوصول إليها، لا نظرية وضعت لتفسير الواقع الرأسمالي القائم وطرح بديل له بالممارسة.

ومع ذلك فقد تخلصت الرأسمالية من خصم لدود لها، ولكنها لم تتخلص من آفاتها وأمراضها ومصائبها، كما لم تتخلص من القوى الاجتماعية والثقافية المعنية بالتغيير. والأهم من ذلك كله أن الرأسمالية لم تتخلص من القيم الإنسانية السامية التي دفعت أصحاب مشاريع التغيير في العصر الحديث إلى طرح مشاريعهم قبل ماركس وبعده. هذه القيم ما زالت قائمة.

لقد أخفقت المحاولة الماركسية في تحويل هذه القيم التي شكلت دافعاً لماركس الشاب نفسه، إلى نظرية علمية قادرة على جعل انتصار هذه القيم حتمية تاريخية. لقد فشلت عملية تحويل الأوتوبيا إلى علم، كما فشلت عملية الاستعاضة من القيم الأخلاقية الدافعة للإصلاح الاجتماعي بنظرية علمية.

ورغم صحة وعلمية بعض المقولات الماركسية التاريخية والسوسيولوجية التي أصبحت جزءاً هاماً من العلوم الاجتماعية، فليست صحة هذه القوانين هي التي تشكل أساساً للتنظيم السياسي أو الحزبي. فالأحزاب لا تقوم على أساس قوانين

علمية، توضع لفهم المجتمع والتاريخ، وإنما تقوم الأحزاب النقدية على أساس القيم المشتركة والرغبة في التغيير وطرح البدائل، وتستعين، عند طرحها للبدائل، بنهج التحليل العقلاني أو حتى العلمي.

علينا، إذاً، أن نبحث عن هذه القيم: مثل قيمة حرية الإنسان وحقه في التطور وفي إشباع حاجياته وطاقاته بشكل ينسجم مع حاجات المجتمع، وقيمة المساواة بين البشر. ولا شك في أن هنالك حاجة لتحليل علمي يستدل منه على معنى كلمة «حاجات» في مرحلة تاريخية معينة، وكيف ومتى نشأت «حرية الفرد» كقيمة، وماذا تعني في المرحلة الراهنة؟ وأي مساواة نقصد؟ وما هو الممكن تحقيقه في ظروف المجتمع الرأسمالي المتأخر؟ ومن هي القوى الاجتماعية ذات المصلحة بالمساواة والمستعدة لتبنيها كبرنامج سياسي اقتصادي اجتماعي وليس كقيمة فحسب؟ فبالإمكان أن يتم تبني قيمة المساواة من قبل أي فرد متنور بغض النظر عن الطبقة التي ينتمي إليها، ولكن هذا لا يكفي لتحريك قوة التغيير في المجتمع. وهنا يأتي مكان التساؤل عن القوى الاجتماعية ذات المصلحة بتبني هذه القيم مترجمة إلى برنامج سياسي واجتماعي.

وما زال المجتمع الرأسمالي ينجب ويعيد إنتاج الاستغلال واللامساواة بين البشر. صحيح أن الطبقة العاملة تقلصت عدداً والطبقة الوسطى ازدادت حجماً ونسبة وأهمية، ولكن السوق الرأسمالي يقذف في الوقت ذاته فئات واسعة من السكان خارج عملية إعادة الإنتاج على شكل المشردين المحرومين من المسكن، والعاطلين عن العمل، والفقراء المعدمين والمدمنين على المخدرات، والمعتاشين على مخصصات قليلة من دوائر الرفاه الاجتماعي وغيرهم. وما زال السوق الرأسمالي العالمي ينتج هوامش من الجوع والمرض بين مئات الملايين من سكان العالم الثالث والدول المدينة التي فقدت مقومات إنتاجها الغذائي.

وما زال المجتمع الرأسمالي ينتج علاقة أداتية مع جسم الإنسان وروحه، محولاً إياه من مجرد منتج على الآلة في الرأسمالية المبكرة إلى مجرّد مستهلك ومتلقّ في رأسمالية عصرنا. في هذا السياق من الممكن التوسع في شرح آفات الرأسمالية المعاصرة (وتسمى أحياناً ما بعد الرأسمالية)، ومنها التحكم الإعلامي «التوتاليتاري» (الشمولي) في إنتاج وبلورة حاجات الإنسان وإنتاج أيديولوجية توتاليتارية، بل دين من نوع جديد، هو دين وسائل الإعلام وأساطيره وواقعه الوهمي وأنبيائه الكذبة، «نجوم الإعلام»، وتحويل الكلام نفسه إلى سلعة، وتكريس أنماط جديدة من دونية المرأة، وخصوصاً الميل إلى تحويلها إلى سلعة استهلاكية.

هذه الآفات الاجتماعية القائمة تطرح بإلحاح القيم الحديثة التي كانت دائماً في صلب الفكر اليساري، كما تجبر اليسار على اشتقاق قيم جديدة من نفس قيمه الكونية. هل يستطيع اليسار في عصرنا مثلاً أن يوافق على إخضاع المجتمع بأسره إلى قوانين السوق؟

لنتخيل مثلاً وضعاً تخضع فيه صحة الإنسان الجسدية والعقلية لقوانين السوق وحدها، مثل التنافس بين شركات الأدوية وبين المستشفيات بخاصة، أو تخضع فيه نفس الإنسان وحياته الروحية للتنافس بين وسائل الإعلام على نسبة أكبر من المستهلكين، وذلك للحصول على نسبة أكبر من دعايات الشركات. ولنتخيل وضعاً يخضع فيه الحيز العام إلى التنافس بين الشركات الاحتكارية الكبرى.

قد يتبنى اليسار ضرورة فعل قوانين السوق في حالة الاقتصاد والتبادل السلعي بالمعنى الضيق للكلمة، ولكنه لا يقبل شمولية قوانين السوق وسيطرتها على كل شيء، أي أن اليسار يرفض توسع مفهوم الاقتصاد ليشمل كل شيء.

وهذا واحد من أمثلة عديدة تستطيع فيها القيم اليسارية تحريك البشر إلى العمل السياسي.

اليسار وشكل التنظيم السياسي

خلصنا في الفقرة السابقة إلى أن ما يميز اليسار في هذه المرحلة هو مجموعة من القيم الاجتماعية والسياسية التي يجب ترجمتها إلى برنامج سياسي، حيث يأتي دور التحليل العقلاني في رسم صورة عن الأوضاع القائمة في المجتمع والدولة، وعن القوة الاجتماعية القادرة على صنع التغيير وطبيعة أهداف المرحلة. ولكي يكون اليسار قادراً على ترجمة ذلك على مستوى التنظيم السياسي يجب أن يجري عملية مصالحة مع قضية الديمقراطية. ولكن فئات واسعة من اليسار أجرت المصالحة ليس مع الديمقراطية كمطلب يخص النظام السياسي في الدولة، أي كنظام حكم يتم السعي إليه بالنضال السياسي الذي تتبعه أنماط أخرى من النشاط، وإنما، في عديد من الحالات مع تقليعة الديمقراطية، بحيث تُميع هذه المقولة إلى مجرد فحص ديمقراطية الأحزاب اليسارية ذاتها في السابق، والبحث عن آلية عمل ضمن الأحزاب السياسية اليسارية ذاتها. والأنكى من ذلك هو التبجح بالديمقراطية لتبرير ميل إلى ترك السياسة عموماً والانشغال بالنشاط الأهلي وبالأحاديث عن التعددية وغير ذلك من القضايا.

تكمن المشكلة الأساسية التي يواجهها اليسار في هذه المرحلة في الانعزال عن العمل السياسي المباشر، أي المتمحور حول تنظيم الجماهير سياسياً، وعن خوض المعارك السياسية أساساً حول موضوعة السلطة وكل ما يمت لهذا الموضوع بصلة. والإمكانية الوحيدة القائمة للقيام بذلك ضمن أساليب العمل السياسي في الدولة الحديثة هي الحزب السياسي، لأن الحزب السياسي هو التنظيم القادر على الجمع بين الأمور التالية: (١) القيم السياسية والاجتماعية المنشودة المترجمة إلى برنامج سياسي شامل؛ (٢) طرح مسألة السلطة السياسية في الدولة، بما في ذلك قضيتي الديمقراطية السياسية والاجتماعية؛ (٣) تنظيم المواطنين سياسياً، أي تسييسهم.

المنظمات غير الحكومية والأهلية، رغم أهميتها في معالجة قضايا عينية وتقديم تصورات بديلة، وحتى خدمات بديلة بشأنها، ورغم كونها نماذج حيوية من الإدارة البديلة وعملية المشاركة على مستوى ما يمكن تسميته بالقاعدة، إلا أنها إذا طرحت كبديل للعمل السياسي تحولت إلى ممارسة غير مسيسة، بل معادية للعملية الديمقراطية في المجتمع والدولة.

فالقضايا العينية تتحول إلى موضوع نضالي، أو نقدي على أقل تعبير، إذا كانت معالجتها تعكس تصوراً سياسياً شاملاً للمجتمع والدولة. أما إذا تحولت إلى هدف قائم بذاته فإنها تصبح عزوفاً عن السياسة. والعزوف عن السياسة على المستوى الشعبي والنخبوي هو أصدق أصدقاء الديكتاتورية وألد أعداء الديمقراطية.

ولذلك غالباً ما يتم ترويج العداء للسياسة من قبل النخب الحاكمة في العالم الثالث. ويتخذ العداء للسياسة، عادة، شكل العداء للأحزاب والحزبية بخلط الأحزاب القائمة على برامج سياسية، تمثل فئات اجتماعية، مع الأحزاب المتعفنة المرتبطة بمصالح فردية أو بالسلطة ذاتها، وبخلط الأحزاب الحديثة مع الأحزاب القائمة على انتماءات عشائرية أو طائفية أو جهوية، بحيث توضع جميعاً في سلة واحدة، لكي لا يبقى مكان للعمل السياسي القائم على الرغبة في التغيير لصالح قضيتي المشاركة الديمقراطية والعدالة الاجتماعية.

والحقيقة أن كبار المثقفين والفلاسفة وعلماء الاجتماع والنقاد والمحللين الأوروبيين كانوا وراء تنظيم الأحزاب السياسية في الماضي. وما زال قسم كبير منهم لا يخجل من التضامن والتفاعل مع حزب سياسي معين يحمل أفكاراً قريبة من القيم التي يحملها، فلا عار في ذلك، بل العار في عكس ذلك. والمثقف الذي يبتعد عن عملية التغيير السياسي والعملية الديمقراطية التي لا يمكن أن تكون في الدولة الحديثة إلاّ عملية حزبية، هو المضطر إلى تبرير نفسه والدفاع عن موقفه. أما في العالم الثالث، وفي المجتمعات العربية بشكل خاص، فينتشر في عصرنا العداء للحزبية بين المتعلمين أشباه المثقفين الذين يدعون أنهم «لا حزبيين»، وكأن لهم بذلك فضلاً على المثقفين العضويين الذين يتحزبون لقيم اجتماعية سياسية محددة، ويرون من واجبهم دعم بل قيادة عملية ترجمتها العقلانية إلى برنامج سياسي وفعل سياسي.

ولم يكن هذا النفور من الحزبية شأن كبار مثقفي العالم العربي في نهاية القرن

التاسع عشر وبداية القرن الحالي، إذ لم يكتفوا بالمشاركة في العمل الحزبي فحسب، بل قاموا بتأسيس أهم التيارات السياسية التي ما زالت قضاياها تشغلنا حتى يومنا هذا. ولكن تغيرات عديدة حدثت أدت إلى تغير في الموقف السائد بين المتعلمين خريجي الجامعات الحديثة أجملها بما يلي، وذلك للاختصار فقط: (١) نشوء جهاز الدولة العربية البيروقراطية الحديث الذي يستوعب في وظائفه الجزء الأكبر من المثقفين، ويتعامل معهم ويتعاملون معه بأساليب الدولة السلطانية، أي كأتباع للدولة وليس كموظفين فيها؛ (٢) نشوء الثقافة المبتورة الناتجة عن تعميم التعليم، والتي تعتبر الألقاب بديلاً عن المضامين، فإشارة (د.) تشير إلى دكتور بغض النظر عن إنتاجه الثقافي والعلمي. وكتعويض عن ضحالة الإنتاج العلمي والفكري يزداد التعصب للمظاهر مثل اللقب، والتعالي على الحزبية، وغير ذلك من المظاهر، التي تنقل العقلية التقليدية والمحافظة إلى عالم المثقفين دون أن يدروا؛ (٣) تطور جهاز الدولة القمعي بشكل لم يعرف في السابق، الأمر الذي أدخل عامل الخوف من السياسة، ثم أدلجة هذا الخوف بالتعالي على العمل الحزبي؛ (٤) استغلال الديكتاتوريات العربية عداء المجتمع المتدين والتقليدي للأحزاب والحزبية كونها تنجب انتماءات تتجاوز الانتماءات التقليدية للترويج ضد الأحزاب وللادعاء أن الحزبية تفتت وحدة الأمة.

وصحيح أنه في أوضاع الأقلية العربية في إسرائيل لا يشفع قسم من هذه العوامل للمثقف الحاضر الغائب لأنها غير قائمة أصلاً، ولكن المزاج المتخلف قائم، وعامل الوظيفة قائم، والمثقف المبتور موجود بشكل أكثر حدة منه في العالم العربي لأسباب عالجناها في حلقات سابقة. ولذلك غالباً ما نصادف مثقفاً مندمجاً في المؤسسة الإسرائيلية تماماً، متوسط الإنجازات الأكاديمية والفكرية، ويستعين بانتمائه العربي ليكون الاتهام بالعنصرية قائماً كلما أعيق تقدمه داخل المؤسسة، ولكنه يُنظّر ضد العمل الحزبي الذي يحاول تأطير الجمهور وتسييسه. مرة نراه يتحدث عن أهمية التعليم والتربية الفردية، كأن العمل السياسي بديل لهذه الأنشطة، أو كأنه يقوم بتربية أفراد مجتمعنا فردياً وحده، أو كأن باستطاعته أن يشير إلى مساهمات خاصة يقوم بها المثقفون غير الحزبيين خلافاً لزملائهم الحزبيين في قضايا التعليم والتربية سوى إعطاء مثل تلو الآخر بالانتهازية والترفع عن العمل الجماعي والتمسك بالمظاهر والألقاب وغير ذلك.

لا يحتاج المثقف الواثق من إنجازاته المهنية إلى الترفع عن الحزبية ليثبت أنه مثقف، بل يلجأ إلى ذلك المثقف المتوسط.

لقد نفّرت بعض أحزاب اليسار المثقفين اليساريين والوطنيين من العمل الحزبي وذلك باتباعها أساليب عمل وآليات غير ديمقراطية، وباتخاذها موقفاً سلبياً من المثقفين عموماً، ومن أولئك الذين يطرحون أفكاراً مجددة، بشكل خاص. ولكن هذا الوضع لا يعني أن الحزبية انتهت، وإنما يعني ضرورة إصلاح العمل الحزبي السياسي وابتكار طرق جديدة للعمل.

ومرة أخرى، لا يعني ذلك أن الديمقراطية التي يجب أن يتصالح اليسار معها كمطلب سياسي يتعلق بنظام الحكم في الدولة وتعميمها لتشمل قضية العدالة الاجتماعية قد تحولت إلى تقليعة، أو وصفة جاهزة لكافة الآفات.

يجب أن يكون العمل السياسي في نظر اليسار ديمقراطياً، ونضيف إلى ذلك كما شرحنا في الحلقات السابقة صفة «قومي» كهدف وكنهج. ولكن الديمقراطية نظام حكم في الدولة لا في الحزب. وهي كمنهج عمل داخل الحزب تعني القدرة على التعبير عن الرأي بشكل حر واتخاذ القرارات ضمن هيئات الحزب بالأكثرية وغير ذلك. ولكن الحزب السياسي يختلف عن الدولة، وأعضاءه يختلفون عن المواطنين.

العضوية في الحزب السياسي طوعية، وبالتالي لا معنى فيه لمبدأ مثل مبدأ سيادة القانون. فباستطاعة عضو الحزب أن يترك الحزب إذا لم يكن مقتنعاً بمبادئه، ومن الأفضل ألاّ ينضم إلا إذا كان مقتنعاً. وقد تشمل حرية التعبير داخل الحزب السياسي الحاجة إلى تغيير جزء من المبادئ، ولكن لا يمكن أن تشمل تغيير قيم الحزب الأساسية، والتي يقوم عليها. كما يقوم الحزب السياسي الديمقراطي على التعددية والتعبير عن الرأي، ولكنه إذا قام عليها وحدها تحول إلى ناد ثقافي، فإذا لم تتبع عملية مناقشة المواقف وحدة عمل في التنفيذ، وإذا تحولت الأقلية داخل الحزب إلى أقلية خارجه أيضاً، يتحول الحزب إلى تحالف سياسي بين قوى سياسية مختلفة ومجتمعة على حد أدنى، وينتهي ما يميزه كحزب سياسي يظهر على حلبة الصراع مع الأحزاب الأخرى بموقف موحد.

هذه عملية تحتاج إلى بذل جهد من قبل القوى السياسية الراغبة في التغيير لتأطير نفسها والالتزام في حزب سياسي يقوم على: (١) قيم سياسية واجتماعية مشتركة؛ (٢) تحليل علمي وعقلاني للأوضاع السياسية؛ (٣) برنامج سياسي؛ (٤) وحدة العمل والتنفيذ. وهذه هي الإمكانية الوحيدة لترجمة الأفكار إلى تأثير سياسي على المجتمع.

لا يقوم العمل الأهلي والخيري على هذا النوع من المبادئ، ورغم كونه عملاً طوعياً إلا أنه يتجه، أكثر فأكثر، نحو الاختصاص والمهنية، وكلها أمور إيجابية عندما يتعلق الأمر بمعالجة قضايا عينية. ولكن المبنى الداخلي يتخذ أيضاً شكل مؤسسة تبحث عن تمويل ذاتها وتدار على شكل شركة غير ربحية، وهي لا تهدف إلى تأطير قواعد شعبية وتسييسها، كما أن بإمكانها الاستغناء عن آليات العمل الديمقراطي. فغالباً ما يكون المؤسسون في مثل هذه الهيئات هم أصحاب الشأن فيها لفترة طويلة جداً، دون قواعد شعبية واسعة تدفع باتجاه التغيير والمحاسبة. وتبذل بعض المؤسسات الأهلية غير الحكومية جهداً لا بأس به من أجل إيجاد نظم للمحاسبة والشفافية. ولكن رغم ذلك كله يبقى الحزب السياسي ذو النهج الديمقراطي أكثر قابلية، وأكثر تعرضاً في الواقع، لمثل هذه الآليات، وأقصد آليات المحاسبة والنقد والتغيير وغير ذلك. ومن المستغرب أن يلجأ مثقفون إلى هذه الجمعيات طلباً للممارسة الديمقراطية احتجاجاً على انعدامها في الأحزاب، فالأوضاع في الواقع أكثر تركيباً. والاحتمالات النظرية لتطبيق الديمقراطية الداخلية في الحزب السياسي أكبر، بما لا يقاس، من احتمالاتها في الجمعيات الأهلية، لسبب بسيط أن الحزب القومي الديمقراطي يقوم على تسييس وتفعيل فئات واسعة من المواطنين وإشراكهم في عملية تقرير مصيرهم السياسي والاجتماعي بشموليته، ونجاحه يقوم على تنفيذ هذه المهمة، فإذا فشل في ذلك فقد فشل كحزب سياسي.

يفتح الحزب السياسي القومي الديمقراطي آفاقاً واسعة أمام الفرد ترفعه من انتماءاته الصغيرة: العائلة، الطائفة، القرية، إلى التفاعل مع قضايا أكبر وأوسع هي قضايا أمته، وإلى المساهمة في العمل والتفكير وبلورة رأي وموقف وخطوة سياسية في التعامل معها. هنا يساهم الحزب في تحويل الفرد من عضو في جماعة محلية عضوية إلى مواطن فاعل، أي إلى عضو في الأمة، ويسهم بالتالي أكبر إسهام في عملية التربية الديمقراطية التنويرية.

لا يستطيع اليسار، بأي حال من الأحوال، أن يسمح لنفسه بالتخلي عن هذه المهمة، فخلافاً لليمين تتطابق قيمه المتمحورة حول حرية وسعادة الإنسان وحول المساواة الاجتماعية معها. وفي حين قد تسمح أحزاب اليمين لنفسها أن تشيد ذاتها على أساس استغلال الانتماءات العضوية الصغيرة، لا تستطيع أحزاب اليسار إلا أن تقوم على الأفراد الفاعلين، المواطنين الأحرار الأعضاء في شعب واحد أو أمة واحدة، بحيث يستمرون بممارسة انتماءاتهم المباشرة والعاطفية، ولكنهم عند الحديث عن السياسة ينطلقون من قضايا الشعب بشكل عام ومن

قضايا الأفراد كمواطنين. ولذلك يستطيع اليسار، أيضاً، أن يجمع بين قضية الإنسان وتحرره والقضية القومية، بين قضية الفرد وقضية الشعب. والمطلوب من القوى القومية الديمقراطية أن تميز، خلافاً للقوى القومية المتعصبة، أو اليمينية، بين العضوية في الأمة وبين العضوية في الجماعة العضوية. فاليمين القومي المتعصب يميل إلى اعتبار الأمة المتطابقة مع الانتماء القومي أشبه بجماعة عضوية جديدة كبيرة تذوب فيها فردية الفرد، والقوى القومية الديمقراطية تحاول الموازنة بين تنمية الفرد الديمقراطي المستقل والانتماء إلى مجموع الأمة كانتماء إلى مجتمع بكامله.

المجتمع الاستهلاكي وحالة اللاتسيس

يقوم مجتمع الوفرة الاستهلاكي في الغرب على تطور سريع للتكنولوجيا ووسائل الإنتاج، وعلى تنافس غير محدود تقريباً بين الشركات الخاصة المنتجة للبضائع، مادية كانت أو روحية، وعلى قذف مجموعات كبيرة من السكان خارج عملية الإنتاج، ونشوء طبقة وسطى كبيرة نسبياً. وتقوم الدولة، بضغط من النقابات ومجموعات الضغط الأخرى، بمحاولة ضبط الآثار السلبية لعملية التنافس هذه على صحة الإنسان وبيئته ونفسه، وبخاصة أن الدافع الأساسي لعملية التنافس هو ترويج البضاعة المادية والروحية وتحقيق الأرباح بأقل نفقات ممكنة، بغض النظر عن النتائج المترتبة على ذلك. فالشركات الخاصة لا تخطط للمجتمع ككل بل لتحقق نتائج أفضل في عملية التنافس.

في هذا السياق تخلق المنتجات الاستهلاكية الحاجة إليها لدى الإنسان. فلكي يبادر إلى طلبها وشرائها وامتلاكها يجب أن تنشأ لديه حاجة إليها. وهي حاجة لم تكن قائمة لديه قبل أن يعلم بوجودها. ولا شك أن لهذه العملية جانب إيجابي بناء يدفع بعملية تطوير طاقات وقدرات الإنسان إلى الأمام. فمع ازدياد حاجاته يزداد أيضاً غناه المادي والروحي، وبدون تطور حاجات الإنسان المادية والروحية يبقى المجتمع الإنساني يراوح مكانه، ويعيد إنتاج نفسه في عملية لانهائية لا تصنع تاريخاً.

ولكن الاقتصاد الاستهلاكي يخلق لدى الإنسان الفرد حاجات لأمور ضارة بصحته وبيئته، أو لأمور قد تفيده وتضر الآخرين، أو قد تخلق لديه حاجة لاستهلاك روحي تتحول فيها الثقافة إلى بضاعة. وباختصار فإن الاقتصاد الاستهلاكي، رغم كونه مسرعاً لعملية تطور قوى الإنتاج ولمدى تركيب وتنوع حاجات الإنسان، فإنه يجعل السلعة، أي البضاعة، تسيطر على كافة نواحي الحياة

بما فيها من مجالات لم تكن خاضعة لقوانين الاقتصاد، مثل أوقات فراغ العائلة. وتحتل اليوم صناعة وتصميم أوقات الفراغ مساحة هائلة ومتوسعة باستمرار ضمن الاقتصاد الاستهلاكي، وكذلك المجالات المتعلقة بالصحة والذوق الفني والمعرفة، والتي كانت في الماضي تخضع للتقاليد أو الدولة أو الجماعة العضوية أو المؤسسة الدينية.

وبالطبع فإن حاجات الإنسان الاستهلاكية متطورة ومتغيرة باستمرار، ويتحكم فيها التنافس بين الأفراد أبناء الفئة الاجتماعية الواحدة، والدعاية الإعلامية، وتعميم الذوق العام من قبل الفئات المهيمنة اجتماعياً، وغير ذلك.

في الدول الأوروبية المتطورة يتم موازنة هذه النزعة بتشريعات تقيد عملية التنافس، وبجمعيات ومؤسسات تحاول أن تخرج مجالات معينة في الحياة الاجتماعية من نطاق التنافس الاستهلاكي السلعي. ولكن في العالم الثالث يجري فتح الأبواب على مصاريعها للاقتصاد الاستهلاكي، دون أي ضبط محلي تقريباً. وهذا ليس الأمر المهم، بل المهم أن انفلات عقال الاقتصاد الاستهلاكي في العالم الثالث لا يتم بناءً على قوانين الإنتاج المحلية، أو بناء على تطور قوى الإنتاج المحلية، أو أخذاً بعين الاعتبار للحاجات المحلية للسكان، وإنما بحسب اعتبارات أجنبية تماماً، وتبعاً للجشع غير القابل للإشباع الذي تطوره فئات اقتصادية وسيطة بين عملية الإنتاج الغربية والاستهلاك المحلي. وتتطور الحاجات الاستهلاكية في العالم الثالث بشكل لا يتناسب مع تطور القدرات الإنتاجية والعملية والمادية.

ومع تعديلات معينة، تكاد العلاقة بين المجتمع العربي المحلي في إسرائيل وبين عملية الإنتاج الإسرائيلية تشابه العلاقة بين العالم الثالث وبين المراكز الصناعية في الغرب. والفرق الأساسي كامن في كون القوى العاملة العربية مندمجة بعملية الإنتاج الإسرائيلية تقريباً، الأمر الذي يجعل قدرتها الشرائية أكبر بكثير من مثيلاتها في العالم الثالث، لكن البنية نفسها غير مختلفة، إذ لا يوجد تناسب بين القدرات الإنتاجية المادية والروحية والحاجات الاستهلاكية. ولا يوجد تخطيط محلي قومي لعملية مواجهة أخطار الاقتصاد الاستهلاكي على المجتمع، إضافة إلى الاستفادة من إيجابياته المتعلقة بارتفاع مستوى المعيشة.

ولا شك أن ارتفاع مستوى المعيشة يجب ألا يشكل موضوعاً للمرارة، أو حتى عدم الارتياح، عند الحركة الوطنية أو التقدمية في المجتمع العربي، بحجة أنها تقلل من مشاعر عدم الرضى عند السكان، وتقلل، بالتالي، من إمكانيات استغلالها سياسياً. فمن المحظور أن تستند قوة الحركة الوطنية على الرغبة في أن

تسوء أحوال السكان، لأن ذلك يزيد من التأييد والدعم لها.

إن هدف أية حركة وطنية تقدمية هو أن يعيش الناس أفضل، مادياً وروحياً. وإذا وقع تناقض بين أهداف الحركة الوطنية وبرامجها وطريقة عملها مع رغبة الناس في حياة مادية أفضل، فعلى الحركة الوطنية أن تعترف أن لديها مشكلة تحتاج إلى حل جذري، وأن تعدل برامجها وسياساتها بحيث تتوافق مع طموحات وآمال الناس.

ولكن هنالك فرقاً أساسياً بين الانسجام مع رغبة الناس الحياتية اليومية في مستوى معيشي أفضل، وبين قبول الثقافة الاستهلاكية المشوهة التي ينشرها نمط العلاقة القائم بين المجتمع العربي المهمش اقتصادياً وسياسياً وبين الدولة والاقتصاد في إسرائيل.

وارتفاع مستوى المعيشة وحده خارج تطور قوى الإنتاج المحلية، ودون أن يرافقه تطور مؤسسات علمية وثقافية وإعلامية يؤدي بالضروري إلى نشوء ثقافة استهلاكية لشعب مهمش خارج السياسة والثقافة. حتى العملية الثقافية ذاتها، وأنماط المثقفين الناشئة في ظلها، تخضع لحاجات الاستهلاك الإسرائيلي، فهي تزود الاستهلاك الإسرائيلي الإعلامي مثلاً بأنماط بشرية عربية تتلاءم مع التصور الإسرائيلي لما يجب أن يكون عليه «العربي الإسرائيلي»، كما تنمي عقدة نقص عند العربي الراغب بتقليد الإسرائيلي فيجد نفسه يقلد التصور الإسرائيلي للعربي، وهكذا دواليك حتى تنشأ أنماط ثقافية مشوهة متخلفة عن الإنتاج العلمي والثقافي الإسرائيلي، ولا علاقة لها بالأصالة في الوقت ذاته.

وهذا ليس الخطر الأساسي من نمو الثقافة الاستهلاكية، بل بالإمكان اعتباره ظاهرة مرافقة له. المشكلة الأساسية تكمن في انتشار الثقافة الاستهلاكية في أوساط واسعة من المواطنين العرب الذين يطورون حاجات استهلاكية لا تتلاءم مع دخلهم ومستوى معيشتهم. ويؤدي هذا بدوره إلى ارتباط هذه الأوساط الواسعة بعجلة الاستهلاك إلى درجة العزوف عن مستلزمات الحياة الاجتماعية والسياسية.

يجد الفرد هنا نفسه في تنافس مستمر مع الأفراد الآخرين على امتلاك آخر تقليعات البضائع الاستهلاكية البعيدة عن حاجات المنزل الحقيقية وعن حاجات البلدة والمجتمع العربي بشكل عام. ولكن ما يربط الفرد، بشدة، بهذه العجلة هو عدم التناسب بين حاجات المواطن الاستهلاكية ودخله، الأمر الذي يؤدي إلى العمل الدؤوب للبحث عن مصادر دخل إضافية، أو لسد الديون للبنوك التي تشجع نزعة تراكم الديون البنكية.

المواطن العربي العادي، الذي قذفته السياسة الإسرائيلية خارجها، والذي قذفه الاستهلاك خارج القضايا الوطنية الملحة، منشغل ببحث دؤوب عن وسائل مالية لإشباع رغباته ورغبات عائلته المحكومة بإرهاب اجتماعي ناتج عن هيمنة الثقافة الاستهلاكية على المعارف والأصدقاء ووسائل الإعلام التي يتعرضون لها جميعاً. تؤدي هذه الحالة من الانشغال المستمر بتلبية حاجات ما ان تلبى حتى تنشأ حاجات غيرها، إلى شلل ثقافي وسياسي. وتؤدي كذلك إلى حالة خطيرة من انعدام التسييس وإلى خواء الحيز العام. فبين الدولة الصهيونية، من ناحية، وبين الفرد العربي المستهلك، من ناحية أخرى، يفغر فاه فراغ رهيب يلتهم كل محاولة حسنة النية للإصلاح، وسرعان ما توجه سهام التشكيك والسأم والملل إلى كل مبادرة سياسية وطنية ديمقراطية. وأكثر ما يثير الاشمئزاز هو ذلك الادعاء بالضجر والتعب الذي يوجهه البعض ضد العمل العام وكأنه ضحى كثيراً في حياته لصالح الوطن و«كسر أعتاب السجون»، وكل ما يريده اليوم هو الاهتمام بمستوى معيشته، أو هكذا يسمى الاستهلاك المنفلت العقال، لأن العمل السياسي والاجتماعي لا يعتبر من ضمن هذا المستوى. والحقيقة أن الضجر والسأم ناتجان عن طحن عجلات الثقافة الاستهلاكية لكل اهتمام بالحيز العام الثقافي والسياسي، وتقزيم وتحجيم الفرد إلى مجرد مستهلك مجاله الحيز الخاص.

وقليل من المعلقين يدرك العلاقة بين هذه الحالة وانتشار العنف بين أفراد المجتمع نفسه، وانتشار التعصب لبنى عائلية وطائفية موروثة. المواطن العربي المعرض للثقافة الاستهلاكية الغربية دون إنشاء حيز عام ثقافي وسياسي ونقابي ضابط لها، ودون مساهمة تطوعية في مؤسسات عامة للمجتمع تدفع باتجاه التفكير بالمصلحة العامة، هو مواطن ذو بعد واحد استهلاكي يعوض عن نقص الأبعاد الأخرى بما يلي: (١) التعويض عن التعرض للمهانة من قبل المؤسسة الإسرائيلية والأكثرية اليهودية، والذي لا تتم مواجهته سياسياً ومدنياً بعنف موجه ضد أفراد آخرين في المجتمع نفسه؛ (٢) التعويض عن الحيز العام الاجتماعي الحديث المغيب بنزعة الاستهلاك الفردي المنفلت العقال بإحياء العصبيات التقليدية.

ومن لا يفهم العلاقة بين انتشار مظاهر العنف داخل المجتمع المهمش سياسياً وفكرياً وبين تفشي مظاهر الاستهلاك الاستعراضية، عليه أن يدرس تجربة غيتوات السود في الولايات المتحدة، حيث تظهر في شوارعها أفخم السيارات بشكل استعراضي في أحياء تدل فيها الفوضى والشوارع المهملة، والبنايات المنهارة، وأكوام القمامة، والعنف المنفجر لأتفه الأسباب، على غياب شبه تام للحيز العام الاجتماعي.

ولو استطاعت الحركة الوطنية والتقدمية أن توجه ولو جزءاً ضئيلاً من الطاقات المادية والفكرية والروحية المنصرفة على عملية الاستهلاك إلى بناء مؤسسات ثقافية وسياسية تحيي الحيز الاجتماعي العام، وتشغل الناس بقضاياها العامة عن طريق الاهتمام بالسياسة، فإنها تكون قد أنجزت مهمة اجتماعية من الدرجة الأولى.

هنالك علاقة مباشرة بين هيمنة الثقافة الاستهلاكية على النخب والجماهير وبين حالة انعدام التسييس الخطيرة التي تشجعها المؤسسة الإسرائيلية الحاكمة، وذلك بتوجيه المواطن العربي إلى المطالب المباشرة فقط، والتي بالإمكان تحقيقها دون الانشغال بالسياسة، بل بالتحول فقط إلى جيش احتياط من المصوتين للأحزاب الصهيونية. إن حالة اللاتسييس الاستهلاكية هي حالة ملائمة، وأكاد أقول مستنقع ملائم، لنمو العصبيات المحلية من ناحية، ولنمو التأييد للأحزاب الصهيونية على المستوى القطري من ناحية أخرى، ومواجهتها هي إحدى أصعب التحديات التي تواجه الحركة الوطنية.

وهنا لا ينفع الصراخ والتحريض والتبشير، كما لا ينفع «تكفير» المجتمع. والأمر الوحيد الذي قد يقود إلى نتائج هو النجاح في ربط جدول الأعمال الوطني بحاجات الناس اليومية، من ناحية، وتطوير ثقافة وطنية تقدمية بديلة للثقافة الاستهلاكية السائدة، من ناحية أخرى.

بالإمكان هنا الاستفادة من آليات «الهيمنة الثقافية» التي طورها المفكر الإيطالي غرامشي، الذي طرح استراتيجيات للعمل خارج المؤسسة السياسية والثقافية السائدة وتحقيق هيمنة ثقافية للقوة المعارضة في الشارع وبين النخب قبل أن تتحول إلى قوة سائدة سياسياً. وفي حالتنا ينبغي على الحركة الوطنية أن تقدم نموذجاً ثقافياً يلغي الانطباع أن العمل السياسي والوطني هو من نصيب الناس المتنكسين والمتزهدين والعازفين عن شؤون الدنيا، أو أنه من نصيب الفاشلين، في حين يتوجه الناجحون إلى الكسب المادي أو إلى الانخراط في الثقافة الاستهلاكية. ويجب أن يكون واضحاً أن عدو ثقافة الحركة الوطنية ليس هو ارتفاع مستوى معيشة الناس، بل هو الثقافة الاستهلاكية التي تشوه المجتمع وتلغي حيزه العام وتؤدي إلى حالة من انعدام التسييس.

التخطيـــط الاستراتيجـــي للأقليـــة القوميـــة

التربية القومية أولاً

بعد أن وصل الوضع العربي القائم في إسرائيل طَوْر الأزمة، ولم يعد بالإمكان الاستمرار بنمط التفكير السياسي والاجتماعي نفسه الذي كان مهيمناً، والذي يزاوج بين حالة اللاحول واللاقوة، أي حالة المغلوب على أمره في قضايا المشاعر الوطنية، من ناحية، وبين الاستفادة من الإمكانيات التي تتيحها عملية الإنتاج الإسرائيلية والعملية الديمقراطية اليهودية من أجل تطوير نمط حياة استهلاكي ومستوى معيشي متقدم نسبة للقيم الاجتماعية السائدة والبنى التقليدية في القرية العربية، من ناحية ثانية، وبعد أن بدأ يتطور وعي هذه الأزمة، أصبح بالإمكان الحكم أن وعي الأزمة ليس كافياً من أجل تجاوزها، وإن كان شرطاً ضرورياً. كما أصبح بالإمكان الحكم أن الأزمة قد تستمر فترة طويلة منتجة وعياً مأزوماً، وأنماطاً بشرية مأزومة، وقيادات سياسية تجعل من الانتهازية ومن التحلل من أي التزام قيمي مفاخر يتم المجاهرة بها.

في مثل هذه الظروف يهيمن على الشارع العربي وعي مأزوم. ومع أن هذا الوعي المهيمن يبدو واثقاً من نفسه متربعاً على هامش الحياة السياسية والاقتصادية الإسرائيلية، وعلى هامش الثقافة العربية في الوقت ذاته، ويتظاهر بالرضى عن الذات إلى درجة الغرور، إلا أنه وعي مأزوم وخاوٍ من الداخل إلا من الأسئلة التي يحاول أن يقمعها كلما أقلقت راحته. ولأنه وعي مأزوم فمن السهل إيجاد مداخل إليه ومراقبته بالأسئلة الحرجة وتوريطه في حالة من القلق أو الحاجة إلى التغيير. الحالة، إذاً، غير ميؤوس منها. ويكفي التذكير بتلك الحالة من عدم الارتياح الذي يثيره سؤال الهوية، وذلك البريق الذي يلمع في أعين الشباب عندما تثار أمامهم مسألة هويتهم القومية، وذلك العدد من الأسئلة الذي يشهرونه في

وجوه البالغين الذين يحارون في الإجابة، إذ انهم تتلمذوا عبر الصحافة والإعلام والأجواء السائدة على مدارس لم تعد تعطي جواباً شافياً عما يحيّر الشباب.

ولنأخذ مثلاً على ذلك التيار القومي. فقد ألهب هذا التيار في حينه حماس جيل الشباب في الخمسينات والستينات، وهؤلاء أصبحوا في أيامنا آباء وأمهات لشباب لا يلهب حماسهم مشروع الخمسينات القومي. استذكار الأمور أمامهم قد يلفت نظرهم لساعة أو ساعتين، ثم يعودون إلى حياتهم اليومية التي تعج بالأسئلة: بأي معنى نحن مواطنون إسرائيليون، وبأي معنى نحن فلسطينيون، وهل تعني المساواة الكاملة أن نخدم في الجيش الإسرائيلي، ولماذا تطرح إسرائيل نموذجاً سياسياً واقتصادياً متقدماً بالنسبة للدول العربية؟ وهل لكل ذلك علاقة «بعقليتنا» و«ثقافتنا»؟ وإذا تخلينا عنهما ماذا يتبقى من هويتنا؟ التعاطف مع ذكريات الأهل لا يثير حماساً، ومحاولة تجذير تلك الأفكار التي كانت سائدة في حينه غير ممكنة، لأن أية مراجعة للفكر القومي في الخمسينات تقود إلى نتيجة قسرية ومؤسفة مفادها أنها كانت أفكاراً ضحلة لا تشكل نظرية ولا حتى بدايات نظرية بالإمكان تسويقها كفكر عقلاني راسخ في غياب الحماس.

وينطبق الحكم نفسه على القيادات الأخرى التي حافظت على تسييس جيل كامل من الشباب حتى السبعينات. ونبذ هذه الأفكار، والتنصل منها، وإدارة الظهر لها، وتجنب حتى ذكرها أمام الأجيال الصاعدة، يشكل خطأً فادحاً، لأنه يعطي الشباب صورة عن جيل مهزوم، ويقذف مع مياه غسيل الفشل المتسخة طفل الأفكار النبيلة التي آمن بها ذلك الجيل. لا بد، إذاً، من تقييم التجربة ومشاركة الجيل الجديد في هذا التقييم.

لا بد من الفصل بين القيم والمبادئ النبيلة التي آمن بها جيل الآباء وبين ضحالة التحليل التي ميزت طروحات جيل المبتدئين، من ناحية، وبين العوامل التاريخية التي أدت إلى الفشل، من الناحية الأخرى، ولا بد، أيضاً، من تقديم نموذج نظري بديل لتحليل الحالة العربية عموماً، والحالة الفلسطينية خصوصاً وحالة العرب في إسرائيل بشكل أكثر تحديداً.

لقد تحمس جيل الآباء للتيار القومي العربي ثم ألهبت المقاومة الفلسطينية حماسه أو تضامنه، في السر أو في العلن. وبغض النظر عن تقييم التجربة، لا يمكن أن تتوقع من جيل الشباب اليوم أن يتحمس لنموذج السلطة الفلسطينية في غزة أو لنماذج الأنظمة العربية القائمة. ومن الناحية الأخرى، من الخطأ ترك هذا الجيل ضحية للاقتناع، أولاً، بالنقد الإسرائيلي لهذه النماذج، وثانياً، للاستنتاج

اللازم عن الاقتناع بهذا النقد، وهو تبني القراءة الإسرائيلية لتاريخ الصراع مع العرب.

يلزم إذاً طرح نموذج نظري وفكري قومي بديل يجمع بين تقييم التجربة تاريخياً وتقييم الأوضاع السياسية والاجتماعية والاقتصادية الراهنة. ولكن النماذج النظرية لا تشكل هوية، ولا تلهب حماس أحد، ولا تعطي مضامين بديلة لحياة الشباب الباحث عن معنى. ولذلك فإن تقديم التحليل الجديد النقدي والعقلاني في التعامل مع الماضي والحاضر لا يعفي من تقديم القيم والأهداف التي يرغب المجتمع في تربية شبابه عليها، ولا يعفي من طرح مسألة الهوية والتشديد عليها.

الأمر الأساسي الذي بالإمكان تجنيد تفاعل الشباب معه هو إجابة قاطعة عن السؤال المتعلق بالهوية القومية والثقافية. وليس هنالك ما يحبط الشباب ويثير عندهم القلق وانعدام الحيلة والمخارج، وحتى عقدة النقص، مثل التردد الفاضح في تحديد الهوية والخجل بها.

ويخطئ البعض عندما يعتبر التثقيف على الهوية القومية نوعاً من أنواع التعصب، إذ لا علاقة لتحديد الهوية بالتعصب لها. فالتعصب للهوية القومية هو طرحها كبديل للقيم الاجتماعية والمبادئ، واعتبارها قيمة أخلاقية بحد ذاتها. ولكن الهوية القومية ليست قيمة أخلاقية، وإنما هي الإطار التاريخي والحضاري والثقافي واللغوي الذي يتسع لاحتواء القيم والمبادئ التي يراد لها أن تكون علماً للشباب. وبغياب هذا الإطار، وغياب حدوده، يختل التوازن وتختل المرجعيات الأخلاقية.

ولكي يستوعب الشباب منهم، ولكي لا يخجلوا من هويتهم القومية، ليس هنالك حاجة للتعصب أو التشنج في طرح العروبة، وليس هنالك داع لجعل القومية العربية تبدأ مع بدء التاريخ أو اعتبارها بديلاً للتربية القيمية. لا يكفي أن تكون عربياً فخوراً بعروبته، أو فلسطينياً مصراً على فلسطينيته، لكي تكون إنساناً جيداً أو ديمقراطياً أو تقدمياً، ولكن من غير الممكن أن تكون إنساناً تقدمياً وديمقراطياً إذا لم تعبأ بخلفيتك التاريخية والثقافية، وإذا لم يكن لديك أي شعور بوحدة المصير مع مجتمعك العربي أو الفلسطيني.

بالإمكان التأكيد على الانتماء للعرب والفلسطينيين تاريخاً ولغةً وثقافة، وزرع الشعور بهذا الانتماء دون التخلي عن التوجه النقدي إلى المظاهر السلبية في المجتمع العربي والثقافة، أو الثقافات السائدة والتي سادت. لا يمكن «بيع» الانتماء القومي العربي للشباب في أيامنا دون أن يرافقه هذا التوجه النقدي. فالبديل له هو

التعصب القومي المترفع عن السلبيات والنواقص في خدمة القضية الكبرى. هذا النوع من التعصب يدخل الإنسان في مجازفة تبريرية أخلاقية ويقود في النهاية إلى أنواع من العنصرية والفاشية.

لا يعني التوجه النقدي بأي حال من الأحوال، التشكيك بالهوية أو الترفع عليها، ولا يجب أن يعني الإعجاب بالإسرائيلية أو بالقراءة الإسرائيلية لتاريخ العرب. فالطريق من هنا إلى التشويه الخلقي وإلى عقدة النقص أقصر مما يتصوره أولئك الذين يعتقدون أن البديل الذي يجب تقديمه للشباب والطلاب هو البديل الأقرب لأذهانهم، ألا وهو البديل الإسرائيلي. فالديمقراطية والليبرالية لم تولدا في إسرائيل وكذلك التقدم التكنولوجي، ناهيك عن التنوير الفكري. وأخطر الظواهر الخلقية التي يمكن أن تطرأ على المضطهد (بفتح الهاء) هو الإعجاب بمضطهده (بكسر الهاء).

ويعتقد بعض المربين أن ما يلزم المجتمع العربي في إسرائيل هو ثقافة علمية تكنولوجية (والمقصود هو التوجه الأداتي غير النظري للعلوم) وتربية موجهة نحو التحصيل والنجاح الفردي باعتبارها قيماً عليا، أما الباقي فكفيل أن يأتي وحده. ويفوت هؤلاء المربين أنه بالإمكان أن يكون الإنسان عالماً كبيراً وظلامياً من الناحية الاجتماعية والسياسية في الوقت ذاته، فكم بالحري عندما يجري الحديث عن الطبيب المتوسط، والمهندس المتوسط الذي يسعى لتحقيق أكبر قدر ممكن من الثروة، فالتحصيل والنجاح، بالنسبة له، هما الثروة.

قد يكون التحصيل والنجاح هما هدف التعليم، ولكنهما ليسا هدف التربية. فالتربية تهدف إلى تنشئة إنسان صالح لمجتمعه، وليس إلى إنتاج العلماء أو المهندسين أو الأطباء أو المحامين. يحتاج المجتمع إلى أولئك جميعاً فقط بعد أن تحدد السياسة التربوية أي مجتمع نريد؟ فقط في المراحل الأولى للقاء المجتمع مع الحداثة يعتبر التراكم الكمي للتحصيل العلمي هدفاً بحد ذاته. ولكن حتى في هذه المرحلة الأولى تتصرف الأقلية العربية، عند توجيه أبنائها للدراسة، بعقلية أقلية. فسلم الأفضليات يشير إلى ما سمي في حينه بالمهن الحرة التي لا علاقة لها بالدولة، الأمر الذي يقزم منذ البداية سقف التطلعات بالنسبة للعلاقة مع الدولة في مواطنة ناقصة منقوصة. لا يمكن بناء مجتمع عصري حديث على اعتبار مهن الطب والمحاماة ومراقبة الحسابات في رأس سلم التحصيل العلمي.

قلنا ان التحصيل العلمي الذي قد يترجم في النهاية إلى مجرد تحصيل مادي وعملية إثراء لا يمكن أن يشكل هدفاً للتربية. ولكن حتى التحصيل العلمي يحتاج

إلى سياسة قومية توجهه نحو الهدف: أي مجتمع نريد؟ هل بالإمكان الحديث عن مجتمع معاصر دون معلمين أكفاء ودون نقاد أدبيين، ودون مفكرين اجتماعيين ودون مؤرخين، ودون صحفيين بالمعنى المهني للكلمة؟ ولماذا لا يوجه الطالب الممتاز لدراسة الأدب العربي واللغة العربية؟، ولماذا لا يحتل مدرس اللغة العربية والخبير بها وبآدابها، مكانة عالية على رأس سلم التحصيل الأكاديمي؟

المجتمع المعاصر والحديث هو مجتمع قادر على وضع سلم أولوياته القومية، وهو مجتمع قادر على وضع برامجه التدريسية ولديه عدد كاف من المختصين القادرين على القيام بهذه المهمة. المجتمع المعاصر يرفض أن يضع له آخرون برامجه التدريسية، ليس من منطلق الشوفينية والتعصب القومي، بل من منطلق وجود سلم أولويات لديه هو أدرى به، ومن منطلق رفض الوصاية الثقافية والتبعية، التي تولد عقدة نقص لدى الأجيال الصاعدة.

وإذا لم يتم وضع هدف تخصيص ساعات خاصة بالتربية القومية في المدارس العربية، فبالإمكان إدخال التربية القومية على جدول أعمال العائلة، وعلى جدول أعمال مدرس التاريخ والأدب والجغرافيا، وعلى جدول أعمال التربية اللامنهجية. وهنالك هامش كافٍ من الحرية المدنية لتنفيذ هذه المهمة.

وتنطلق التربية القومية من ضرورة زرع شعور الانتماء التاريخي والثقافي والمجتمعي لدى الطالب، أي أنه لم يولد من الحائط، ولغته القومية ليست مجرد أداة بل هي وعاء حضاري ثقافي. قد تحطم التربية القومية النقدية الأساطير القومية التي زرعها الفكر القومي حول تاريخ العرب، ولكنها يجب أن تفعل ذلك بحذر شديد لكي لا تثير نفور الشباب الذين يحتاجون إلى رموز تاريخية يتضامنون معها. وإذا كانت هنالك رموز كهذه تمثل قيماً إيجابية وإنسانية بمفاهيم اليوم، فلا بأس أن يؤمنوا بها، فضرورة تحطيم الأساطير والمعلومات غير الدقيقة والمبالغ بها لا تعني، بالضرورة، تحطيم كل رمز، فليست التربية عملية تأريخ بالمعنى الضيق للكلمة.

ولكن التربية القومية لا تتوقف عند منطلقاتها، بل تسعى للوصول إلى الحاضر وإلى أوضاع الأمة العربية وأنظمتها السياسية والاجتماعية البائسة وإلى أوضاع المجتمع العربي في إسرائيل. وأثناء معالجتها لمثل هذه المواضيع ترسّخ التربية القومية الخيارات الأخلاقية التي تسعى لتحقيقها. وعند ذلك عليها أن تقرر: هل المساواة قيمة أخلاقية بالنسبة لها؟ وهل سعادة الإنسان وحريته هي قيم يليق بالمجتمعات المعاصرة أن تزرعها في نفوس شبابها؟

التنمية القومية ثانياً

تطرقنا في حلقات سابقة إلى واقع أن المواطنين العرب في إسرائيل يوجدون خارج دائرة اهتمام المؤسسات الرسمية التي تقوم بعملية التخطيط التنموي في هذه البلاد، سواءً تعلق ذلك بالتوزيع الديمغرافي للسكان أو بالاستثمارات في البنية التحتية أو المناطق الصناعية أو التعليم. وقد يستفيد العرب من هذا التخطيط إذا وقعوا في دائرته، كما هو الأمر عندما يزداد استثمار الموارد المالية من قبل الدولة في مجال التعليم، أو إذا وقعت قرية ما على الطريق المؤدي إلى منطقة بدأت بالازدهار، حيث يصادر قسم من الأرض، من ناحية، ويتم تعبيد شارع رئيسي، من الناحية الأخرى، سرعان ما يفتح سكان هذه القرية المتاجر على ناحيتيه، ويقومون بتقديم الخدمات من محطات وقود وغيرها. هذا النوع من النمو الاقتصادي يتم حرفياً على هامش التخطيط الاستراتيجي الذي تقوم به دولة اليهود للمواطنين اليهود، وتصويرياً على جوانب الطرق الرئيسية التي تصل بين مستوطنة وأخرى.

صحيح أن برنامج دولة المواطنين يطرح تصوراً يؤطر العرب ضمن الهيئات التي تخطط، وبالتالي يجعلهم ليس فقط موضوعاً للتخطيط، أو حتى هامشاً لموضوع التخطيط الذي هو مصلحة المواطنين اليهود كما تتصورها دولتهم، بل يرفعهم إلى مستوى الذات التي تخطط وذلك بطرحه مطلب التمثيل للعرب في كافة الهيئات والمؤسسات الرسمية والشركات الحكومية ذات العلاقة. لكن، من ناحية أخرى، لا يمكننا الانتظار إلى حين تحقيق ذلك والاستمرار بممارسة هذا النوع من التنمية المشوهة، والتي يمكن اعتبارها ظاهرة مرافقة لعملية النمو في الدولة، فقط. وهذا أول الدوافع للبحث عن سبل للبدء بالتخطيط الاستراتيجي للتنمية الذاتية. أما الدافع الثاني فيعود إلى خصوصيات الحالة العربية داخل إسرائيل والتي ينبغي أخذها بعين الاعتبار حتى في دولة المواطنين، وأقصد بذلك الحاجات الناجمة عن تراكم آثار سياسة التمييز القومي وعن خصوصية التحديث المشوه الذي مرّ به المجتمع العربي.

لا يمكننا الحديث في المرحلة الراهنة عن وجود هيئة أو جسم عربي تمثيلي يقوم بهذه المهام، ولا حتى بجزء منها على المستوى القومي. والمؤسسة الوحيدة العربية القائمة والتي تقوم بنوع من التخطيط في علاقة مع المؤسسات الحكومية المختصة هي المجلس المحلي أو البلدية. ولكن هذا التخطيط، إذا توفر، فإنه يتم في أفضل الحالات على المستوى المحلي، وغالباً ما يغيب هذا المستوى حتى

لاعتبارات جزئية تتعلق بالانتخابات المقبلة، فالمجلس البلدي يخطط عادة للانتخابات المقبلة ويرسم سياسته على هذا الأساس. أما اللجنة القطرية لرؤساء السلطات المحلية العربية فتقوم بتمثيل مصالح هذه السلطات أمام الوزارات المختلفة، وبخاصة إبان الأزمات المالية والصراع من أجل زيادة المخصصات. ولا تتصرف اللجنة القطرية لرؤساء السلطات المحلية العربية كهيئة قومية تعنى بشؤون التخطيط بما في ذلك المواجهة مع التخطيط الحكومي على مستوى قومي.

ويبرز هذا النقص البالغ في قضايا الأرض ومسطحات القرى المخصصة للبناء والمناطق الصناعية وغير ذلك. هنا يخوض كل مجلس محلي معركته وحده مع السلطة المركزية وكافة الهيئات الحكومية، بدءاً باللجنة القطرية والإقليمية للتخطيط ونهاية بسلطة الحدائق القومية ودائرة أراضي إسرائيل وغيرها.

وتنتهي المعركة بطبيعة الحال بتغليب المصلحة «القومية» الإسرائيلية على المصلحة المحلية. وقد تنتهي بحلول وسط مع هذا المجلس المحلي، في أفضل الحالات. ولكن المجلس المحلي لا يواجه «الخطة القومية الإسرائيلية» وجدول أعمالها وسلم أولوياتها بخطة وطنية عربية شاملة ذات جدول أعمال وسلم أولويات خاص بها تندرج القرية أو المدينة العربية ذات الشأن فيها.

لم يعد بالإمكان السماح لوضع تواجه فيه قرية عين ماهل، مثلاً، وحدها توسع مدينة نتسيرت عيليت والحكومة الإسرائيلية ومخططاتها من ورائها، كما لم يعد بالإمكان السماح أن تواجه يافة الناصرة والناصرة وكفركنا وحدها الهيئات والمؤسسات الحكومية. يجب أن تندمج الناصرة ويافة الناصرة والرينة والمشهد وطرعان وكفركنا وعين ماهل في خطة واحدة تشكل بنداً من الخطة الوطنية الشاملة لدى الأقلية العربية في إسرائيل، لكي تفاوض بلديات ومجالس هذه القرى وتواجه الهيئات الحكومية المختصة سوية بناءً على هذا التصور الموحد الذي تضعه الخطة.

كيف يتم القيام بهذه المهمة؟

تندرج مهمة التخطيط القومي الشامل ضمن المهام التي يجب أن تضطلع بها لجنة المتابعة العليا لشؤون المواطنين العرب بعد أن تعاد صياغتها ويعاد بناؤها فتتحول إلى قيادة قومية في مركزها القوى السياسية الوطنية الفاعلة على ساحة الأقلية العربية في إسرائيل.

في مثل هذه الحالة تكون إقامة وحدة للتخطيط الاستراتيجي يقوم بإدارتها خبراء عرب من أهم التحديات أمام هذه القيادة القومية. وتضع هذه الوحدة الخطط الشاملة للأقلية القومية العربية: صناعة، زراعة، سياحة، مسطحات بناء، تربية وتعليم، بنية تحتية... الخ، وتعرضها أمام الهيئات القومية لإقرارها ثم يتم تبنيها في التداول والتفاوض مع الوزارات المختلفة، وذلك من قبل الهيئات والمجالس المحلية وغير ذلك.

لا يعني هذا بأي حال من الأحوال قبول هذه الخطة الشاملة، ولكن مع ذلك يجب أن يتم وضعها بواقعية كأنها قابلة للتنفيذ الفوري. وأهم ما فيها هو طرح تصور بديل تتبناه الأقلية العربية ومؤسساتها مجتمعة ومنفردة في مواجهة السلطة.

ولكن التخطيط القومي لا يتم فقط لأغراض مواجهة السلطة، بل يجب أن يتناول القضايا الداخلية للمجتمع العربي فيما يتعلق بالعلاقة بين المواطنين العرب أنفسهم والعلاقات بين مؤسساتهم، مثلاً، العلاقة بين المؤسسات الأهلية والمؤسسات المنتخبة، وقضايا تنمية الاقتصاد المحلي وسبل تنميته، وقضايا التوجيه المهني والدراسي للشباب العرب، وقضايا مكافحة الجريمة والمخدرات المتعلقة بالوقاية منها وقضايا الصحة والبيئة وغير ذلك. كما يضع التخطيط الاستراتيجي على جدول أعماله قضايا مكافحة الطائفية والعصبيات على أنواعها، أي أن التخطيط القومي يأخذ بعين الاعتبار قضية بناء المجتمع كشعب واحد، وبناء مؤسساته كمؤسسات قومية، ويضع القضايا القومية نصب أعين المجتمع المحلي.

ويتناول التخطيط الاستراتيجي القومي الحياة الثقافية في أوساط الشعب الذي يتم التخطيط له. ولا يعقل أن لا ترى المؤسسات العربية القائمة النقص الفاضح في هذا المجال والعلاقة بين هذا النقص وبين حالات التسيب القيمي الآخذة بالانتشار وحالات فقدان المعنى لدى شبابنا. فهل يعقل أن مليون عربي يعيشون في دولة حديثة على أعتاب القرن الحادي والعشرين ليس لديهم مسرح قومي عربي؟! وهل يعقل أن المحاولة الجدية المهنية الوحيدة لإقامة مثل هذا المسرح تتم برعاية مسرح حيفا البلدي وبتمويل من وزارة الثقافة، دون أي دعم عربي مجتمعي!

بإمكان العرب في إسرائيل أن يقيموا مسرحاً قومياً ويمولوه، وبإمكانهم أن يقيموا فرقة موسيقية قومية لها طابع تمثيلي، وأن تكون لديهم دار نشر قومية، كما بإمكانهم أن يبدأوا التخطيط بشكل جدي لمعهد عربي للدراسات العليا. ولا يتم

كل هذا لأن الثقافة المهيمنة ثقافة استهلاكية فردية يضيع فيها الحيز العام تماماً، ولأن القيادة القومية التي يجب أن تهتم بجدول أعمال قومي ثقافي غائبة تماماً عن الساحة. هذا الغياب يتيح المجال للبرجوازية العربية الناشئة أن تتخلص من واجباتها المالية تجاه المجتمع وتجاه الحيز العام العربي.

ونتيجة لغياب الحيز العام القومي وسلم أولوياته الاستراتيجي تستطيع هذه البرجوازية أن تعيش في مجالين لا ثالث لهما، **الأول** هو المجال الخاص وهو مجال الاستهلاك الفردي والنشاط الاقتصادي، **والثاني** هو مجال دولة إسرائيل ومؤسساتها. أما المجتمع العربي فغير قائم بالنسبة لها إلا من خلال البلدية أو السلطة المحلية، وهي أيضاً بنظرها مجرد سلطة يهدف التأثير عليها إلى تسهيل النشاط الاقتصادي، أو أن يحظى صاحب التأثير بالمناقصات والعقود.

لا يمكن أن تبقى مثل هذه الحالة بدون تخطيط وسلم أولويات، ولا يمكن أن يقتصر تنظير الحركة الوطنية على شعارات المواجهة في الوقت الذي ينمو فيه مجتمع بدون مقومات وبدون جدول أعمال قومي ثقافي وسياسي واقتصادي وغير ذلك.

ويتناول التخطيط القومي موضوع العلاقة مع الجزء الآخر من الشعب الفلسطيني في الضفة الغربية وقطاع غزة. فمن غير المعقول أن يعيش جزءان كبيران من الشعب نفسه على الأرض نفسها، وتحت نفس السلطة مدة تنيف عن خمسة وعشرين عاماً دون وجود خطة، أو حتى نقاش أو حوار، حول تنظيم العلاقة بين أجزاء هذا الشعب. صحيح أن الجزء الأكبر من الشعب الفلسطيني في الضفة الغربية وقطاع غزة يعيش الآن في ظل سلطة فلسطينية، ولكن حتى لو قامت فعلاً دولة فلسطينية، هل ستكون العلاقة بين جزأي الشعب الفلسطيني هذين علاقة بين دولتين مختلفتين؟ العلاقة مع الشعب الفلسطيني في الضفة الغربية وقطاع غزة علاقة خاصة تاريخياً وعاطفياً ووجدانياً، ويجب أن يتم تنظيم هذه العلاقة في المجالات الثقافية والاقتصادية فوراً. وقد اخترت هذين المجالين لأنهما يشهدان تواصلاً قائماً لكنه غير منظم. هنالك حاجة ماسة لتنظيم العلاقة بين جامعات الضفة الغربية وقطاع غزة وأية جامعة ستقوم في المستقبل عند العرب في إسرائيل وأية مؤسسة بحثية أو أكاديمية قائمة. كما أن هنالك حاجة لبحث نوع علاقات التبادل الثقافي التي نريدها مع الضفة الغربية وقطاع غزة من أجل وضع سند جديد للهوية القومية لدى شبابنا. كما أن هنالك حاجة ماسة لتنظيم نوع

علاقات التبادل الاقتصادي المطلوبة وإمكانية إقامة شركات استثمار مساهمة مشتركة. ولماذا لا تبحث إمكانيات إقامة تنظيمات أهلية مشتركة في حالة وجود موضوع مشترك للنشاط الأهلي؟

وفود التضامن مع السلطة الفلسطينية لا تحل المسألة. هنالك حاجة لتنظيم العلاقة مع السلطة الفلسطينية، ولكن سيتوجب على أية خطة توضع كجدول أعمال للأقلية القومية أن تتناول موضوع العلاقة الحياتية الخاصة التي تربط الأقلية العربية في إسرائيل مع شعبها في الضفة الغربية وقطاع غزة. هنالك مصلحة قومية في تقوية هذه العلاقة وتدعيمها، وتوجد مصلحة مشتركة للفلسطينيين هنا وهناك في تنظيم هذه العلاقة لما تفتحه من آفاق التطور الاقتصادي والاجتماعي ولما تفتحه من إمكانيات في تدعيم أسس الانتماء القومي والثقافي.

التعبيـــرات السياسيـــة

ينتشر بين أوساط واسعة من الأقلية القومية العربية في هذه البلاد وهمٌ مفاده أن توحيد أشكال التعبير السياسية في حزب واحد يزيد من تمثيل العرب في إسرائيل برلمانياً، ويمنع ذهاب الأصوات العربية هباء. ويتضمن هذا الاعتقاد فرضيات عديدة ومواقف عاطفية مثل السأم من تعدد الأحزاب، وبخاصة القوائم الانتخابية الموسمية التي تقوم بهدف إيصال شخص أو مجموعة أشخاص إلى الكنيست. ولكنه يتضمن أيضاً فرضيات هامة يجب التوقف عندها:

١ ـ الاقتناع بأهمية التمثيل البرلماني للعرب في إسرائيل وأهمية زيادة هذا التمثيل. وهذه قضية هامة لم يكن مسلماً بها دائماً. لقد أصبح التمثيل البرلماني بالنسبة للأقلية القومية الشكل الرئيسي للتعبير السياسي عن ذاتها أمام أجهزة السلطة وأمام الأغلبية اليهودية في الدولة. ولم يكن هذا هو الحال دائماً.

٢ ـ رسوخ مفهوم الوحدة السياسية. وهو أمر إيجابي دون شك، لولا أنه يتضمن خلطاً بين أهمية الوحدة وضرورة إلغاء التعددية الحزبية، إذ لم يتأسس بعد الحس الديمقراطي الذي يجمع بين وحدة المجتمع والتعددية الحزبية في آن.

٣ ـ الوهم المؤسس على الفرضيتين السابقتين أن زيادة التمثيل البرلماني يتطلب حزباً واحداً. والحقيقة أنه من الناحية الإحصائية لا يوجد أي إثبات لهذه المقولة. والتجارب المتوفرة، حتى الآن على الأقل، تثبت عكسها. فوجود قائمتين عربيتين كبيرتين في الانتخابات الأخيرة للكنيست الرابعة عشرة أدى إلى حالة استقطاب في الشارع العربي، ورفع نسبة التصويت، مما أدى، إضافة لعوامل أخرى، إلى مضاعفة التمثيل العربي في البرلمان. إن توحيد الأحزاب العربية في قائمة برلمانية واحدة لا يعني بتاتاً أن المواطنين العرب في إسرائيل سيمنحون بالإجماع أصواتهم لهذه القائمة، وما سيحصل في الظروف المعطاة هو أن الاستقطاب سيكون مع الأحزاب الصهيونية على الساحة العربية نفسها، الأمر الذي سيؤدي إلى اقتناص

الأخيرة حصة أكبر من الأصوات. هذا لا يعني، بالطبع، بعثرة الأصوات، فأي قائمة عربية غير متأكدة من النجاح تضيع أصواتاً عربية ثمينة. ولكن لا يوجد إثبات واحد أن وجود تعددية حزبية في قوائم برلمانية ذات وزن وقادرة على اجتياز نسبة الحسم يؤدي إلى تقليل التمثيل البرلماني.

وفي ظروف الاندماج الاقتصادي والارتباط المصلحي بالخدمات التي تقدمها أجهزة الدولة، هذه الخدمات التي قد تبدو لمن لا ينتمي إلى هذه الدولة كأنها معروف أو جميل يسدى للمواطن العربي، سيكون هنالك دائماً في المجتمع العربي في إسرائيل من يختصر الطريق ويتعامل مباشرةً مع الأحزاب الصهيونية الحاكمة. وجود قائمة عربية واحدة لن يثني مثل هؤلاء عن ذلك.

وهذا ليس شكلاً من أشكال التعبير السياسي، بل هو نفي للحاجة إلى التعبير السياسي عن الأقلية القومية، فدعم الأحزاب الصهيونية الحاكمة يعني أنه لا حاجة للأقلية العربية لأن تعبر عن ذاتها سياسياً، وهذا ما تتطلبه مصالحها اليومية، وهذا بالضبط ما يمكن أن يوصف بعبارة «التهميش السياسي للأقلية القومية». الأمر الأكثر خطورة هو الارتباط بأحزاب اليسار الصهيوني ليس بدافع المصلحة فحسب، بل باعتبار هذه الأحزاب التعبير السياسي الأفضل عن المواطنين العرب في ظروف إسرائيل، خصوصاً أن خطابها السياسي، فيما يتعلق بالعرب في هذه البلاد قد مر بعملية تحول. وإقامة قائمة عربية موحدة لن يهز هذه القناعات، فهنالك شباب عرب جذبهم اليسار الصهيوني ليس لأنه صهيوني، بل لأنه يطرح مفاهيم اجتماعية متقدمة نسبة للأحزاب العربية القائمة، ولأنه يبحث عن مثقفين عرب من أجل تمثيل العرب في صفوفه، ولأن العمل في إطاره يبدو لهم أكثر عملية. ويمكن اجتذاب هؤلاء الشباب إلى خارج اليسار الصهيوني فقط في إطار عربي قومي متنور وجذاب اجتماعياً، ويحمل قيماً ديمقراطية وبرنامج عمل وطني، لا يتلخص بالشعارات الوطنية، بل يصلح مشروعاً سياسياً قومياً في ظروف إسرائيل.

ليست التعددية الحزبية هي المشكلة، ولا هي عائق أمام زيادة التمثيل البرلماني للعرب، بل تكمن المشكلة في أشكال التعبير الحزبي القائمة وكيفية إيجاد صيغة لوحدة العمل القومي، رغم وجود تعددية حزبية. وسنعود إلى هذه القضية لاحقاً.

إن الرغبة في وجود تمثيل برلماني كبير نسبياً للمواطنين العرب في هذه البلاد هي رغبة حقيقية، وتنم عن زيادة في وعي مفهوم المواطنة والإمكانيات الكامنة فيها، كما تنم عن زيادة في تسييس الوعي. وهذه مؤشرات إيجابية، وبخاصة في

ظل انتشار الثقافة السياسية العنصرية في الدولة، والتي تشمل آراء تقصي العرب من عملية التمثيل واتخاذ القرار السياسي في دولة اليهود. وهذا ما تشير إليه استطلاعات الرأي العام المتكررة في هذه البلاد، والتي تطرح سؤالاً حول مجرد حق العرب في الانتخاب للبرلمان. ولكن الرغبة في زيادة التمثيل تختلط بالوهم الشائع أن العرب في هذه البلاد إذا ما شكلوا قوة برلمانية ذات وزن فسوف يكون بوسعهم الحسم في القضايا المصيرية التي تواجه الدولة. وينم هذا الوهم عن عدم فهم كاف لما تعنيه مقولة الدولة اليهودية، وكم هي جوهرية في السياسة الإسرائيلية.

لا يستطيع العرب في هذه البلاد أن يلعبوا دور الأحزاب الدينية كلسان ميزان بين اليمين واليسار (وحتى هذه الثورة نفسها لم تعد بالوضوح الذي كانت عليه في الثمانينات). وعندما شكل العرب كتلة مانعة بخمسة أعضاء فقط يدعمون حكومة رابين، فقد كان بإمكان هذه الحكومة أن تخيرهم بين وجودها كما هي وبين وجود حكومة ليكودية، وعليهم الاستنتاج وحدهم أن دعمها في مصلحتهم، حتى دون أن يكونوا شركاء في صنع القرار. وهكذا تم دعم هذه الحكومة من خارج الائتلاف دون إشراك العرب في اتخاذ القرارات السياسية المصيرية. ولكنهم استطاعوا في تلك المرحلة تحقيق بعض التحسن في التفاعل مع قضايا المواطنين العرب المطلبية، الأمر الذي تجلى في زيادة المخصصات المالية للتعليم العربي وللسلطات المحلية، وقد تم التراجع عن قسم كبير منها في فترة حكم اليمين الإسرائيلي.

يتضمن النشاط البرلماني بالأدوات البرلمانية المتاحة، رغم التهميش التدريجي للكنيست الإسرائيلي الذي تقود إليه طريقة الانتخابات المباشرة لرئاسة الحكومة، تمثيلاً سياسياً للعرب في إسرائيل، كما يتضمن محاولة للتأثير في صنع القرار فيما يخص قضاياهم المعيشية في الدولة، إضافة إلى محاولة معالجة قضايا فردية عينية للمواطنين في المناطق المحتلة، وغير ذلك.

ونتيجة لفترة الإقصاء والحرمان الطويلة، ونتيجة لميراث العمل السياسي السابق في أوساط الأقلية العربية، يختلط على الناس العمل البرلماني «بالواسطة». فقد كان عضو الكنيست المرتبط بالأحزاب الصهيونية في الماضي «واسطة» لحل قضايا فردية لدى «الحكومة»، وكان التمثيل السياسي مقتصراً على أولئك الذين ليس لهم «واسطة»، وبالتالي لا يستطيعون حل قضايا الناس. وما زال التمثيل البرلماني يعاني هذا الخلل حتى هذا اليوم. فكثيرون يتوجهون إلى عضو الكنيست

بدل التوجه إلى محام، أو بدل الكتابة بأنفسهم إلى الدوائر الرسمية من أجل حل إشكالات واضحة أصبح بالإمكان حلها دون واسطة، وذلك لأن الوضع الحقوقي للمواطن أصبح أكثر وضوحاً من السابق، ولأن هنالك زيادة في الوعي. ولكن هذه التركة السياسية الاجتماعية ما زالت قائمة في وعي الناس على شكل فصل بين التمثيل السياسي والتعبير عن المواقف السياسية للأقلية القومية، وبين القدرة على حل المشاكل اليومية التي يواجهها المواطن العربي في علاقاته مع أجهزة السلطة.

والحقيقة أن العمل البرلماني في تمثيل الأقلية القومية، إذا ما أراد المحافظة على التوازن بين الانتماء القومي العربي الفلسطيني، من ناحية، وحقوق المواطنة المتساوية، من ناحية أخرى، لا يستطيع إلا أن يجمع بين التمثيل السياسي اللائق للأقلية العربية، وبين طرح قضايا المواطنين العرب ومحاولة تقديم حلول بديلة للحلول التي تقدمها السلطة وزيادة الوعي لهذه القضايا عبر إثارتها. ويتطلب التمثيل السياسي اللائق رغبة في التأثير في مجريات الأمور السياسية باستخدام المنبر البرلماني وهو المنبر الوحيد المتاح لإسماع صوت سياسي بديل. والهدف هو الوصول إلى الرأي العام الإسرائيلي والتأثير فيه، وليس الرغبة بإسماع شعارات طنانة أو صاخبة. والتمثيل السياسي اللائق يعني القدرة السياسية على طرح القضايا السياسية التي تهم الأقلية القومية العربية، والشعب الفلسطيني بشكل عام، والمجتمع الإسرائيلي والسياسة الدولية. فهنالك أصول للتمثيل السياسي اللائق، وهو حاجة يشعر بها كل مواطن عربي يريد أن يكون له صوت يتكلم باسمه سياسياً. وهذه حاجة لا تقل أهمية عن الحاجات المعيشية الأخرى. ويخطئ من يعتقد أن عامة الناس ليست لديها حاجة إلى هوية سياسية وهوية قومية وإلى ما يجعل هذه الهوية ناطقة سياسياً على المستوى البرلماني.

وهذا التعبير السياسي عن الأقلية القومية وموقفها من القضايا التي تهم الشعبين الفلسطيني والإسرائيلي والمنطقة لا يتناقض مع إثارة قضايا المواطنين العرب بحزم وقوة وبأسلوب علمي مقنع. وقد أصبح بالإمكان فعل ذلك دون تقديم تنازلات سياسية على المستوى الأول. فتقديم مثل هذه التنازلات يناقض المهمة ذاتها، أي يناقض طرح قضايا المواطنين العرب على أساس مبدأ المواطنة المتساوية. فالمواطنة المتساوية، بجوهرها، غير مشروطة بالموقف السياسي. والاستعداد لولوج صفقات سياسية مشبوهة مع وزراء اليمين أو المتدينين من أجل حل هذه القضية أو تلك لا يمس فقط بالموقف السياسي، بل يكرس دونية المواطن العربي كما يكرس وضع التمييز.

أما القضايا الفردية للمواطنين فمكانها في البرلمان إذا ما كانت تعبيراً عن سياسة تمييز قومي، أو إذا ما كانت تعبر عن ممارسات مجحفة بحق المواطنين العرب. ولكن المواطن العربي المغترب عن الدولة وأجهزتها قد يأتي بقضية إلى البرلمان لأنه لا يدري ماذا يفعل، أو لأنه بحاجة إلى واسطة. وهو يطالب عضو البرلمان الذي من المفترض أن يمثله سياسياً أن يرتبط بعلاقات حميمة مع الوزراء أو أجهزة الحكم، وهذا دون شك يتطلب تنازلات سياسية هي بحد ذاتها تكريس لأوضاع الوصاية والتبعية والعودة إلى حالة «المخاتير» السياسية.

ولكن من ناحية أخرى لا يمكن أن يكون هنالك عمل برلماني فعال ومؤثر دون إتقان استخدام أدوات اللعبة البرلمانية، بما في ذلك الاضطرار إلى البحث عن لغة مع أعضاء الكنيست اليهود من الأحزاب الأخرى لإقناعهم بصحة الموقف الذي يراد تجنيد دعمهم له. وهذه اللغة تدخل ضمن الحوار الهادئ في الحالات التي يوجد فيها أمل بالإقناع، وهو يختلف عن اللغة التي تسمع في الخطاب السياسي في المهرجانات الجماهيرية، ولا بأس بذلك طالما لم يؤثر في عملية التمثيل السياسي اللائق والمبدئي في الوقت ذاته.

بالإمكان بالطبع تحقيق تعاون على المستوى البرلماني بين النواب العرب، وهذا ما يتم فعلاً دون الحاجة لوجود قائمة واحدة تجمع بينهم جميعاً. وتكاد لا توجد قضية معيشية واحدة تهم المواطنين العرب إلا وبالإمكان تحقيق تفاهم عليها ضمن الأدوات البرلمانية المتاحة للنواب العرب، هذا رغم الخلاف في المواقف السياسية والاجتماعية، ورغم الفرق في النهج والأسلوب وكيفية التعامل مع السلطة ونوع الخطاب السياسي الذي ينبغي تقديمه أمام البرلمان الإسرائيلي. ولكن الوحدة القومية لا تقتصر على التنسيق بين النواب العرب برلمانياً، فهذا التنسيق الضروري لا يمكن أن يرقى إلى مستوى الإطار القومي الموحد، وذلك نتيجة للتنافس بين أعضاء الكنيست، إضافة إلى الخلاف على الاستراتيجية التي ينبغي اتباعها مع السلطة، بل ينبغي البحث عن وسيلة لتأطير الأحزاب العربية ضمن إطار قومي شامل خارج الكنيست الإسرائيلي ودون علاقة مباشرة بمتطلبات العمل البرلماني.

إطار هذه الوحدة القومية يشمل الأحزاب الوطنية في الوسط العربي كافة إضافة إلى مؤسسات شعبية أخرى، وهو الإطار الذي يفترض وجود وحدة وطنية اسمها الأقلية القومية العربية في إسرائيل، تندرج عملية بناء مؤسساتها التمثيلية ضمن عملية بناء الشعب كشعب، وليس كمجموعة من الأقاليم والطوائف والعائلات والقرى. والتعددية ضمن هذه المؤسسة الوطنية ليست تعددية طائفية أو

عائلية، أي أنها لا تشمل ممثلين عن طوائف وعائلات أو أقاليم، بل هي تعددية سياسية تشمل التيارات السياسية الأساسية الفاعلة في الوسط العربي، والتي يمكن تأطيرها قومياً. وبالإمكان الحديث في هذا السياق عن تيارات مختلفة منها اليميني المحافظ، ويتضمن توجهات إسلامية، ومنها القومي الديمقراطي، ويتضمن أيضاً توجهات يسارية، ومنها اليساري التقليدي وغير ذلك. كما بالإمكان الحديث في هذا السياق عن منظمات جماهيرية تمثيلية فاعلة على الساحة العربية على المستوى القومي النظري.

المـــراجـــع

١ ـ العربيـة

كتب

جريس، صبري. **العرب في إسرائيل**. ط ٢. بيروت: مؤسسة الدراسات الفلسطينية، ١٩٧٣.

الحاج، ماجد. **المعلم العربي: مكانه، أسئلة، تطلعات**. حيفا: جامعة حيفا، مركز دراسة التربية، ١٩٩٥. (بالعبرية)

ـــــ وهنري روزنفيلد. **السلطة المحلية العربية في إسرائيل**. غفعات حفيفا: [معهد الدراسات العربية]، ١٩٩٠. (بالعبرية)

روزنفيلد، هنري. **كانوا فلاحين**. تل أبيب: [د. ن.]، ١٩٧٩. (بالعبرية)

ـــــ. **الوضع الطبقي للأقلية العربية في إسرائيل**. حيفا: [معهد الدراسات العربية]، ١٩٧٩. (كراريس البحث والنقد؛ ٣) (بالعبرية)

ريغف، أفنر. **عرب إسرائيل: قضايا سياسية**. القدس: معهد القدس لدراسة إسرائيل، ١٩٨٩. (بالعبرية)

غانم، أسعد وسارة أوستسكي لازار. **انتخابات السلطات المحلية العربية في تشرين الثاني ١٩٩٣: نتائج وتقرير**. غفعات حفيفا: [د. ن.]، ١٩٩٤. (تقرير رقم ١٣) (بالعبرية)

مئير، توماس. **صحوة المسلمين في إسرائيل**. غفعات حفيفا: معهد الدراسات العربية، ١٩٨٨. (بالعبرية)

دوريات

بشارة، عزمي. «الأقلية الفلسطينية في إسرائيل: مشروع رؤية جديدة.» **مجلة الدراسات الفلسطينية**: العدد ١١، صيف ١٩٩٢.

الصنارة: ٢/٥/١٩٩٥؛ ١٢/٥/١٩٩٥؛ ١٦/٥/١٩٩٥، و٢٣/٦/١٩٩٥.

كرمي، شولاميت وهنري روزنفيلد. «برتلة وتمدين القرويين في إسرائيل.» **مجلة البحث الاجتماعي** (جامعة حيفا): الأعداد ١٢ ـ ١٩، ١٩٧٧. (بالعبرية)

هآرتس: ٢٠/٦/١٩٩٥.

يديعوت أحرونوت: ٢٦/٦/١٩٨٧.

٢ ـ الأجنبية

Books

Bauer, Otto. *Die Nationalitätenfrage und die Sozialdemokratie.* Wien: Verlag der Wiener Volksbuchhandlung, 1907. (Marx-Studien, Blätter zur Theorie und Politik des Wissenschaftlichen Sozialismus; 2. Bd.)

Klein, Claude. *Israel as a Nation-State and the Problem of the Arab Minority: In Search of a Status.* Tel Aviv: International Center for Peace in the Middle East, 1977.

———. ———. Jerusalem, December 1987.

Landau, Jacob M. *The Arab Minority in Israel, 1967-1991: Political Aspects.* Oxford: Clarendon Press; New York: Oxford University Press, 1993.

Lustick, Ian. *Arabs in the Jewish State: Israel's Control of a National Minority.* Austin, Texas: University of Texas Press, 1980. (Modern Middle East Series; no. 6)

Smooha, Sammy. *Arabs and Jews in Israel.* Boulder, CO: Westview Press, 1989-[1992]. (Westview Special Studies on the Middle East)

———. *Israel: Pluralism and Conflict.* London: Routledge and Kegan Paul, 1978. (International Library of Sociology)

———. *The Orientation and Politicization of the Arab Minority in Israel.* Rev. ed. Haifa, Israel: University of Haifa, Jewish-Arab Center, Institute of Middle Eastern Studies, 1984. (Monograph Series on the Middle East; no. 2)

Zureik, Elia T. *The Palestinians in Israel: A Study in Internal Colonialism.* London; Boston: Routledge and K. Paul, 1979. (International Library of Sociology)

Periodicals

Brubaker, Rogers. «National Minorities, Nationalizing States, and External National Homelands in the New Europe.» *Daedalus:* vol. 124, no. 2, Spring 1995.

Elazar, Daniel J. and S. Sandler. «The 1992 Knesset Elections Revisited: Implications for the Future.» *Israel Affairs:* vol. 1, no. 2, Winter 1994.

Globus (Tel-Aviv): 31/8/1992.

Neuberger, Benyamin. «The Arab Minority in Israeli Politics, 1948-1992: From Marginality to Influence.» *Asian and African Studies:* vol. 27, nos. 1-2, March-July 1993.

Rosenfeld, Henry. «The Class Situation of the Arab National Minority in Israel.» *Comparative Studies in Society and History:* vol. 20, no. 3, 1978.

Rouhana, Nadim. «Accentuated Identities in Protracted Conflicts: The Collective Identity of the Palestinian Citizens in Israel.» *Asian and African Studies:* vol. 27, nos. 1-2, March-July 1993.

Smooha, Sammy. «Existing and Alternative Policy Towards the Arab in Israel.» *Politics and Society:* vol. 3, 1985.

———. «Minority Status in an Ethnic Democracy: The Status of the Arab Minority in Israel.» *Ethnic and Racial Studies:* vol. 13, no. 3, [1990].

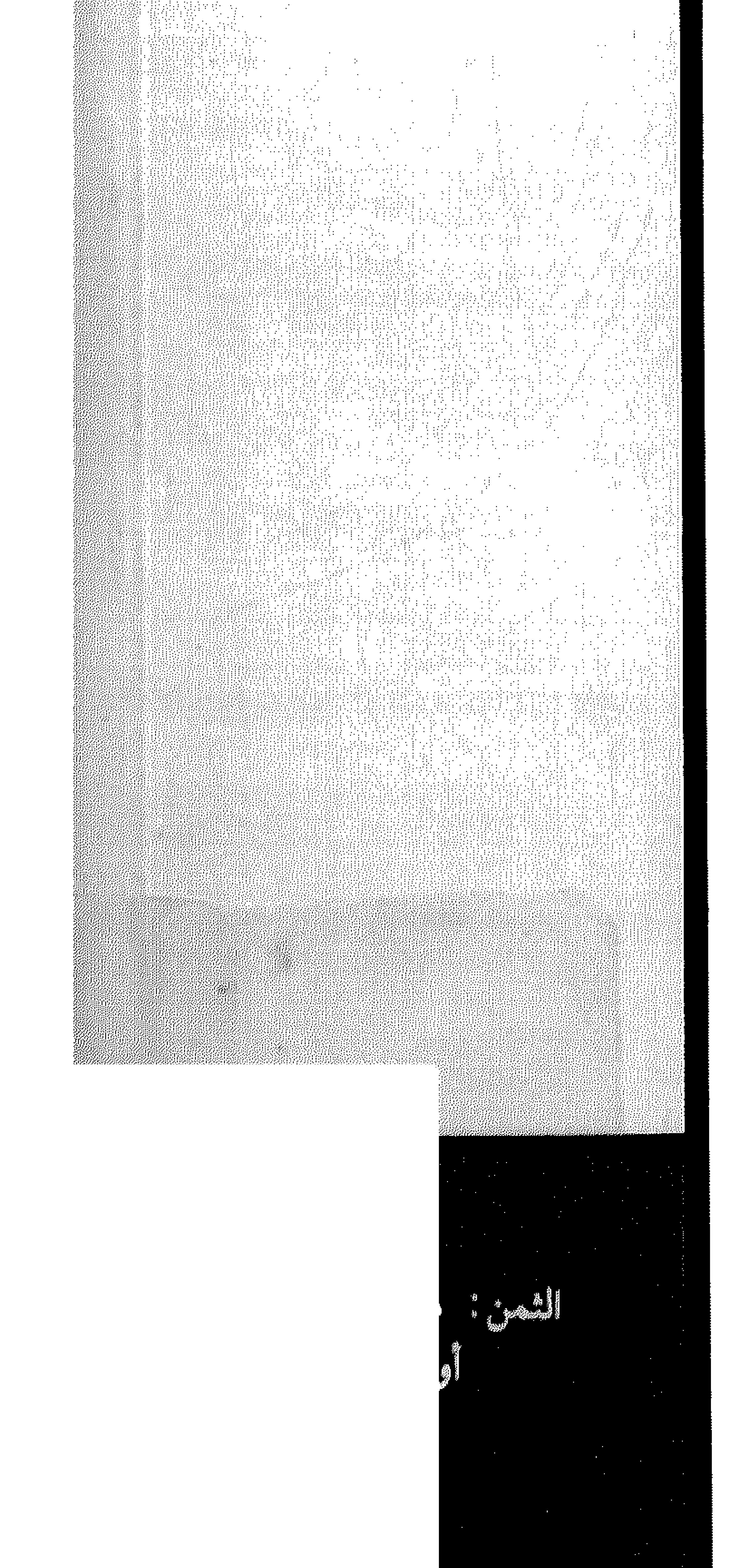
———. «The Orientation of the Arab Minority in Israel.» *Ethnic and Racial Studies:* 1982.

———. «Some Problems of Arab-Jewish Coexistence in Israel.» *Middle East Review:* vol. 9, no. 2, Winter 1976-1977.

Yiftachel, Oren. «The Concept of Ethnic Democracy and Its Applicability of the Case of Israel.» *Ethnic and Racial Studies:* vol. 15, no. 1, 1992.

Conferences

New Politics of Ethnicity, Self-determination and the Crisis of Modernity, Morris E. Curiel Center for International Studies, Tel-Aviv University, May 30-June 1, 1995.



هذا الكتاب

يعالج هذا الكتاب أوضاع عرب فلسطين المحتلة عام ١٩٤٨، ويكشف بروح نقدية إيجابية الأخطاء والعيوب والثغرات التي تكتنف حياة المجتمع العربي الفلسطيني في الأرض المحتلة منذ عام ١٩٤٨ كالطائفية والعشائرية والقطرية والفردية والأنانية والمصلحية الضيّقة، ويحلّل علاقة التجمعات والأحزاب والحركات فيما بينها ومع «الدولة» ومع الجماهير. وتتناول عمليات التشريح العقائدية فيه كل الاتجاهات والحركات وصولاً إلى توجيه انتقادات صريحة وهادئة لليسار واليمين والعلمانية والأصولية وعقليات الأسر والحمائل والطوائف والمذاهب.

ويسهم الكتاب مساهمة نظرية على قدر من الأهمية في موضوع الديمقراطية. ويتعرض للعلاقة بين الهوية القومية والمواطنة، فيطرح مشروعاً سياسياً ذا جوانب ثقافية واجتماعية ونفسية واقتصادية لحل معاناة العرب في فلسطين المحتلة عام ١٩٤٨ يتلخص في مطلب المساواة الكاملة غير الاندماجية، واعتبار الفلسطينيين متمتعين بحقوق قومية جماعية..

ومهما كثرت المواقف وردود الفعل التي يمكن لهذا الكتاب أن يثيرها، فلا شكّ في أنه حريّ بالمطالعة الهادئة والتفكير العميق لتكوين الرأي الصائب حول ما يقدمه من طروحات وما يثيره من جدل..

مركز دراسات الوحدة العربية

بناية «سادات تاور» شارع ليون

ص.ب: ٦٠٠١ ـ ١١٣ ـ بيروت ـ لبنان

تلفون : ٨٦٩١٦٤ ـ ٨٠١٥٨٢ ـ ٨٠١٥٨٧

برقياً: «مرعربي» ـ بيروت

فاكس: ٨٦٥٥٤٨ (٩٦١١)

e-mail: info@caus.org.lb

Web Site: http://www.caus.org.lb